







# Erläuternder Auszug

aus

den critischen Schriften

des

Herrn Prof. Kant

auf Anrathen desselben

von

M. Jacob Sigismund Beck.




Erster Band,

welcher

die Critik der speculativen und practischen Vernunft enthält.

Riga,

bey Johann Friedrich Hartknoch,

1793.

# Vorrede.

Wenn man bedenkt, daß seit der Zeit der Erscheinung der critischen Philosophie mehrere, und zwar geschätzte, Schriftsteller dieselbe nach ihrer Art dargestellt, und durch Auszüge das Verständniß derselben zu erleichtern gesucht haben; so möchte die Arbeit, die ich dem Publicum vorlege, ein unnützes Unternehmen zu seyn scheinen. Mit einem Buche, das man aus andern Büchern macht, bloß um eine mercantilische Absicht zu erreichen, kann freylich niemanden gedient seyn. Ich bin es mir aber schuldig, zu gestehen, daß ich in diesem Geiste nicht geschrieben habe. Männer, welchen die Philosophie am Herzen liegt, werden, glaube ich, die Erscheinung dieser Schrift, der sie es ansehen, daß ihr Verfasser die Philosophie um ihrer selbst willen liebt, und der sich bemühet hat, seinen Beytrag in dieser die Menschheit selbst interessirenden Angelegenheit zu geben, nicht übel aufnehmen, daher, weil man vermuthen kann, daß durch wechselseitige und aufrichtige Mittheilung der Resultate des Nachdenkens, als Früchte einer wahren Beherzigung der Philosophie, man doch wohl sich dem Ziele eines allgemeinen Einver-

verständnisses nähern werde. Diese Betrachtung, und das Bewußtseyn, daß ich mir kein Nachdenken in diesem Geschäffte erspart habe, giebt mir einiges Zutrauen, indem ich jetzt als Schriftsteller auftrete. Vor etwa zwey Jahren erhielt ich von meinem Verleger den Auftrag, einen Auszug aus allen Kantischen Schriften in lateinischer Sprache zu schreiben. Ich fühlte meine Untauglichkeit dazu, und lehnte ihn von mir ab. Da ich aber nachher ersucht wurde, lediglich aus den critischen Schriften einen erläuternden Auszug Deutsch zu schreiben, und da Herr Professor Kant selbst die Güte hatte, mir seine Belehrungen bey vorkommenden Schwierigkeiten anzubiethen; so faßte ich zu dieser Arbeit Muth. Der ehrwürdige Greis erlaube es mir, zu gestehen, daß ich diese Belehrungen auch mehrmahls genossen habe, und daß ich es überhaupt für mein größtes Glück halte, in derjenigen Periode zu leben, in welcher er der critischen Methode der reinen Vernunft die Bahn gebrochen hat, wornach vor allem Urtheile über Gegenstände aus reiner Vernunft, sie selbst zum Gegenstande der Untersuchung gemacht und im Verhältnisse zu den Objecten betrachtet wird.

Was nun die Art meiner Ausarbeitung betrifft, so habe ich meinen Zweck dadurch zu erreichen gesucht, daß ich zuvörderst mich in den

Geist

Geist der critischen Philosophie zu denken bemühet habe. Dieses ist eine Sache mehrerer Jahre, indem ich sie in Verbindung mit Mathematik als die beste Gefährtinn meines lebens befunden habe. Auf diese Weise habe ich den Gang der Critik gleichsam zu meiner eigenen Gedankenstimmung gemacht, und die Gedanken eines Andern, gleichsam als wären sie meine eigenen, ausdrucken gelernt. Wörtlich ist der Auszug nur da geworden, wo ich sonst auf andere Worte hätte sinnen müssen, das heißt: da, wo alle Erläuterung überflüssig ist, z. B. in der Architectonik der reinen Vernunft, dem dritten Abschnitte der Methoden-lehre. Meine Manier des Ausdrucks, in Ansehung der Sprache, ist aber, wie ich es zu spät bemerke, sehr oft fehlerhaft, und deßhalb ersuche ich den leser um Nachsicht. Die incorrecte Sprache eines Schriftstellers ist immer tadelhaft. Was ich auf diesen Fall vorzubringen hätte, würde wohl keine gründliche Entschuldigung abgeben, aber doch zur Nachsicht geneigt machen. Ich meine nämlich die Vorschützung meines Studiums, das seiner Natur nach die Aufmerksamkeit mehr auf die Sache als auf die Sprache lenkt. Was aber eben die Sache und die logische Richtigkeit betrifft, da erbitte ich mir nicht Schonung. Ich habe hierauf allen Fleiß angewandt, und wünsche nichts so sehr, als von

Män-

Männern beurtheilt zu werden, welchen es um Philosophie Ernst ist und längst Ernst gewesen ist. Es kommt hier alles auf die Beurtheilung des critischen Idealismus an, nämlich derjenigen Vorstellungsart, wornach die Idealität des Raumes und der Zeit behauptet wird, kurz, des formalen Idealismus, der von dem materialen gar sehr verschieden ist. Denn dieser behauptet die Idealität der Materie der Vorstellungen, nämlich der Gegenstände selbst, deren Existenz er läugnet: jener dagegen beweiset die Existenz der Gegenstände im Raume, dessen Idealität allein und die der Zeit er darthut. Die Folge dieses letztern ist nicht, daß die Gegenstände im Raume Nichts seyen, daß also unsern Vorstellungen von ihnen nichts correspondire; sondern nur, daß man bey ihnen, als angeschaueten und gegebenen Objecten, von der Bedingung, unter der sie gegeben seyn können, nicht abstrahiren könne, auf welchen Fall man lediglich den problematischen Gedanken der objectiven Einheit übrig behalten, und sonach von seiner Vorstellung gar nicht mehr sagen könne, ob ihr noch ein Gegenstand correspondire oder nicht. Daß wir aber Vorstellungen haben, die wir auf Objecte beziehen, und die von Empfindungen, als lediglich subjectiven Vorstellungen, verschieden sind: das ist ein Factum des Bewußtseyns, das keines Be-

weises bedarf. Kein Verständiger wird dieses läugnen, weil das läugnen selbst eine Widerlegung seiner Behauptung seyn würde, die auch in der That nichts anderes wäre, als die Behauptung, daß wir nicht vernünftige Wesen sind, und daß Vorstellungen nicht Vorstellungen sind. Die mögliche vernünftige Frage ist nur die, ob unsern Vorstellungen von den Gegenständen im Raume auch Gegenstände correspondiren; und diese ist es, die der Berkleyische Idealismus verneinend, der critische dagegen bejahend behauptet. Ich habe mir alle mögliche Mühe gegeben, diesen wahren Gesichtspunct der Sache meinem leser immer vorzuhalten, den ich mir gern als einen Mann vorstellte, der sich meines Buches als leitung in die critische Philosophie bedienen wollte. Zu dem Ende bin ich in der transcendentalen Aesthetik so kurz als möglich gewesen, um nur jenen Gesichtspunct überhaupt faßlich zu machen, wozu ich Kürze für nothwendig halte. Die Auseinandersetzung desselben geschieht in der Ausführung der Schrift selbst. Wissentlich habe ich gewiß keine Lücke gelassen, und nichts niedergeschrieben, als wovon ich überzeugt war, und wovon ich bis zu dieser Stunde glaube, mir klare Einsichten verschafft zu haben. Für Männer aber, die schon lange die critische Philosophie aus ihrer Quelle geschöpft haben, habe ich nicht ge-

schrie-

schrieben. Ich habe keine neuen Aufschlüsse gegeben, sondern mich nur bestrebt, etwas für die faßliche Darstellung des Systems zu thun. Der folgende Band wird die Critik der Urtheilskraft und eine erläuternde Darstellung der Anfangsgründe der Metaphysik der Natur enthalten.

Es gehörte anfänglich in meinen Plan, Rücksicht auf dasjenige zu nehmen, was einige achtungswürdige Männer, die sich als Gegner der critischen Philosophie zeigen, gegen dieselbe zeither vorgebracht haben, und hierzu einen besondern Band zu bestimmen. Ich habe von Zeit zu Zeit die Schriften dieser Philosophen in dieser Absicht studirt. Aber der Gedanke, daß das Buch vielleicht nicht unbrauchbar gefunden werden dürfte, als Grundlage für akademische Vorlesungen zu dienen, hat mich für den Entschluß bestimmt, dasselbe mit dem zweyten Bande zu endigen, und einige, zum Theile schon fertige Aufsätze, welche Begegnungen einiger Einwürfe gegen die Critik ausmachen, für eine besondere Schrift aufzubewahren. Vorläufig will ich nur noch versichern, daß ich für diese Männer diejenige Achtung hege, die ich ihnen schuldig bin, nicht allein, weil sie eben das wissenschaftliche Interesse besorgen, welches ich zu dem meinigen mache, sondern auch, weil sie an Jahren, und wahrscheinlich daher auch an Kenntnissen, mir über-

überlegen sind, und weil ich wohl weiß, daß der Fortschritt zur apodictischen Gewißheit in der Philosophie von anderer und schwierigerer Art ist, als in der Mathematik; daß es daher schon tadelhaft ist, wenn Männer von gegründetem Ansehen, welche die Critik befriedigt, die Ursache der nicht allgemeinen Annahme derselben dem Mangel an Stärke des Geistes zuschreiben; daß es aber gar verachtungswerth seyn würde, wenn Schriftsteller von geringerer Bedeutung ihnen darin nachahmen wollten.

Ich bitte noch um die Erlaubniß, die Erklärung, die ich von derjenigen Vorstellung, welche die Critik Anschauung nennt, gegeben habe, genauer zu bestimmen. Hierzu giebt mir eine Bemerkung Gelegenheit, die mir darüber ein vortrefflicher Mann machte, den das Publicum als einen gründlichen Prüfer und Vertheidiger der critischen Philosophie schätzt. Ich hatte ihm das Manuscript vor dem Abdrucke zugeschickt, und ihn gebethen, mir seine Bemerkungen darüber mitzutheilen. Er war so gütig, meine Bitte zu erfüllen; aber ich erhielt seine Urtheile zu spät, um noch in der Schrift Gebrauch davon machen zu können. In Ansehung der Erklärung eines Begriffs, daß derselbe eine Vorstellung sey, die ihrem Inhalte nach nicht durchgängig bestimmt ist, schrieb er mir, daß

dieselbe nur auf allgemeine, und nicht auf individuelle Begriffe gehe, und man z. B. von dem Verfasser der Iliade doch immer sagen müsse, man habe einen Begriff von ihm, und keine Anschauung, ungeachtet diese Vorstellung durchgängig bestimmt ist. Durch folgende Bestimmung glaube ich einem sonst möglichen Mißverstande zuvor zu kommen. Wenn ich sage, daß die Anschauung eine Vorstellung ist, die in Ansehung eines gegebenen Mannigfaltigen durchgängig bestimmt ist; so versteht es sich, daß diese durchgängige Bestimmtheit ohne alle Einschränkung nur objectiv zu nehmen sey, (weil wir alle Bestimmungen eines uns empirisch gegebenen Objects unmöglich wissen können;) subjectiv gilt aber dieselbe nur so weit, als das Bewußtseyn des Gegebenen reicht. Individuelle Begriffe von empirischen Objecten sind nun zwar objectiv durchgängig bestimmt: da aber die Vorstellungen von ihnen zwar Vorstellungen von etwas Gegebenem sind, (worauf die empirische Synthesis möglicher Weise kommen könnte,) so sind diese Objecte selbst doch nicht gegeben; und es kann daher keine subjective durchgängige Bestimmtheit dieser Begriffe, so wie bey Anschauungen, Statt finden.

Halle, den 7ten April 1793.

Critik

# Critik

der

# reinen Vernunft.

1.

# Einleitung
## in
# die Critik der reinen Vernunft.

Wir haben mancherley Erkenntnisse, unter welchen man diejenigen, die durch Erfahrung erhalten werden, empirische, oder Erkenntnisse *a posteriori* nennt. Um die Wahrheit derselben ist niemand verlegen. Denn was man erfahren hat, davon ist man unmittelbar gewiß. Aber diese unmittelbare Gewißheit schließt sich immer genau an die eigene Erfahrung, und diese an die eigene Empfindung, oder an die Wirkung der Gegenstände auf unser Gemüth, an, so daß, wo diese aufhört, auch jene nicht mehr Statt findet. Empirische Sätze können daher nie den Charakter der Allgemeinheit erhalten. Man sieht gleich, daß man nicht mit dem Bewußtseyn der unmittelbaren Gewißheit sagen kann: alle Rosen riechen angenehm; sondern nur: so viel Rosen, als ich gerochen habe, hatten einen angenehmen Geruch. Da es nun gleichwohl Erkenntnisse giebt, die in allgemeine Urtheile gefaßt, unmittelbare Gewißheit nach sich ziehen, so müssen diese einen andern Ursprung, als den von der Erfahrung haben.

haben. Erkenntnisse von dieser Art werden Erkenntnisse *a priori* genannt.

Wenn man ein Merkmahl aus einem Begriffe nimmt, und ein allgemeines Urtheil, in welchem dieser Begriff das Subject, und das Merkmahl das Prädicat ist, aufstellt, so führt dasselbe unmittelbare Gewißheit bey sich. Von dieser Art ist das Urtheil: Alle Körper sind ausgedehnt. Wir nennen diese Urtheile analytische Urtheile, weil die Analysis oder Entwickelung des Subjects das Prädicat dazu gegeben hat. Ueber ihre Möglichkeit, oder darüber, woher es komme, daß sie unmittelbar und allgemein gewiß, mithin a priori sind, kann keine Frage entstehen.

Wenn dagegen das Prädicat eines Urtheils nicht im Subjecte desselben gedacht wird, dann heißt das Urtheil ein synthetisches. Man kann es auch ein Erweiterungsurtheil nennen, weil der Begriff des Subjects dadurch erweitert wird. Alle Erfahrungsurtheile sind von dieser Art. Mit jeder neuen Erfahrung treten zu dem Begriffe des Subjects neue Merkmahle. Nun fragt es sich, ob es auch synthetische Urtheile a priori, allgemeine Sätze dieser Art, denen das Bewußtseyn der unmittelbaren Gewißheit anhängt, gebe? Um davon versichert zu seyn, erinnere man sich an die reine Mathematik, in der kein anderer Satz, als von dieser Art, vorkommen kann. Heißt es hier z. B.: daß die Summe der Winkel eines geradlinigen Dreyecks zwey rechten Winkeln gleich sey, so mag man noch so deutlich sich das Dreyeck denken, und sich bewußt werden, was man bey dem Worte Winkel denkt, man wird gleichwohl nie auf diesem Wege zu dem Prädicate

dicate dieses Satzes kommen. Man erinnere sich an den Satz: daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, und man wird finden, daß der Begriff des Geschehenen nichts mehr enthalte, als daß etwas zu existiren anfange, was vorher nicht war; aber den Begriff der Ursache wird man vergeblich darin suchen. Woher es komme, daß ein Erfahrungsurtheil jederzeit synthetisch sey, kann nicht befremden; denn dasselbe stützt sich auf die Wahrnehmung, durch welchen Weg der Begriff eines Objects immer erweitert wird. Worauf aber stützt sich das synthetische Urtheil a priori, da dieses kein Erfahrungsurtheil ist?

Ob man gleich noch um die Antwort auf diese Frage verlegen bleibt, so kann man es doch nicht um die Kennzeichen seyn, woran synthetische Urtheile a priori von eben solchen a posteriori zu unterscheiden sind. Sind wir durch Erfahrung von etwas gewiß, so sind wir es nur um derselben willen, nur in so weit als wir es erfahren haben, dem der Gedanke anhängt, daß man auch wohl das Gegentheil hätte erfahren, und von demselben gewiß werden können; das heißt: das Erfahrungsurtheil ist nie von dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleitet. Und eben darum, weil die Wahrheit eines solchen Satzes sich auf Wahrnehmung gründet, ist derselbe auch nie allgemein, sondern nur so weit wahr, so weit diese gereicht hat. Beyde Eigenschaften, das Bewußtseyn der nothwendigen Gewißheit und der Allgemeinheit, müssen die von der Erfahrung unabhängigen Urtheile haben. Vielleicht fällt aber dem Leser ein, daß wenn die Bedingung eines Urtheils zum Subjecte desselben gefügt

wird, dasselbe allgemein lautet, und so z. B. das Urtheil: Alle von mir wahrgenommene Körper sind schwer, als Erfahrungsurtheil doch allgemein sey. Er bemerkt aber wohl, daß auf die Weise alle particuläre Urtheile zu allgemeinen können gemacht werden, und zwar dadurch, daß man sie zu analytischen macht. Denn das Prädicat schwer wird wirklich im Subjecte (wahrgenommener Körper) gedacht, wenn es gleich nicht ausgedrückt wird. Das Urtheil von der Art ist aber kein Erfahrungsurtheil mehr, sondern ein Urtheil a priori; allein kein synthetisches, sondern ein analytisches, von der Form: Alle A sind A.

Nun laßt uns an unsere Frage wieder denken: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Diese Frage ist mit der einerley: worauf stützen sich diese Urtheile, oder was ist das dritte, das als das Vermittelnde zwischen dem Subjecte und Prädicate angesehen werden kann, welches die Empfindung bey den Erfahrungsurtheilen ist?

In dem Begriffe der Erfahrung mag immerhin mehr liegen, als Vorstellung des Gegenstandes, die dadurch wirklich ist, daß das Gemüth afficirt wird; so sieht man doch, ungeachtet dadurch in die Natur der Erfahrung noch wenig gedrungen wird, daß diese Erklärung richtig sey. Nun kann man, ohne sonst was voraus zu setzen, von dem Leser erwarten, daß er zugeben werde, daß es gewisse, dem Gemüthe anhängende Bedingungen geben müsse, unter denen es Erfahrung haben könne. Dieser Satz ist im Grunde analytisch, und kann daher auf Beystimmung rechnen, weil er das ausdrückt, daß wenn Erfahrung gesetzt wird, diese

als

als möglich in einem Gemüthe, das dieselbe hat, angesehen werden müsse. Diese Bedingungen aber, da sie aller Erfahrung vorher gehen, müssen von derselben unabhängig gedacht werden. Die Philosophie, die den Zweck hat, diese Bedingungen aufzusuchen, heißt die Transcendental-Philosophie. Ueberhaupt soll ein Erkenntniß transcendental heißen, das als Bedingung der Erfahrung gedacht werden muß. So viel vernimmt man schon zum voraus aus der freylich noch unbestimmten Vorstellung jener Bedingungen, daß in Absicht dieser, synthetische Urtheile a priori es wohl geben könne, indem, wie auch diese Bedingungen seyn mögen, sie doch von aller Erfahrung unabhängig seyn müssen. Die Transcendental-Philosophie hat es lediglich mit unsrer Erkenntnißart von Gegenständen zu thun, indem sie diejenigen Bedingungen anzugeben sucht, ohne welche Erfahrung gar nicht möglich ist, und die um deswillen a priori sind. Vielleicht aber giebt es noch andere Erkenntnisse a priori, ungeachtet ihre Möglichkeit nicht aus dem Begriffe der Bedingungen der Erfahrung hergehohlt werden kann. Gott, Freyheit und Unsterblichkeit sind Gegenstände, von welchen niemand eine Erfahrung haben kann. Gäbe es von diesen Gegenständen Erkenntnisse, so müßten diese freylich a priori seyn, da sie weder erfahren werden können, noch irgend eine Erfahrung möglich machen. Nun kann man die Idee einer Wissenschaft fassen, welche das gesammte Erkenntnißvermögen in der Absicht zum Gegenstande hat, um die Möglichkeit und den Umfang der Erkenntnisse a priori zu bestimmen. Diese Wissenschaft soll Critik der reinen Vernunft

nunft heißen. Sie wird weiter gehen als die Transcendental-Philosophie, aber dieselbe in sich begreifen.

Ohne diese Critik sich auf das Feld zu begeben, wo wir an keine Erfahrung uns mehr halten können, muß gefährlich seyn. Bey dem der menschlichen Natur unwiderstehlichen Triebe, über jene Gegenstände (Gott, Freyheit und Unsterblichkeit) belehrt zu werden, ist man ausgesetzt, von einem jeden, dem wir ein schärferes Auge als uns zutrauen, getäuscht zu werden. Ohne diese Critik kann man uns ohne Ende Erkenntnisse a priori rühmen, die wir anzunehmen oder zu verwerfen bereit sind, je nachdem unsre Laune gestimmt, oder unsre Meinung von unserm Lehrer beschaffen ist.

## Eintheilung
### der Critik der reinen Vernunft.

Das System selbst dieser Wissenschaft wird die Elementar-Lehre der reinen Vernunft ausmachen. Nun kann man noch über dies eine Ueberlegung anstellen, über den vollständigen Besitz und das systematische Ganze aller Erkenntnisse a priori. Der Theil der Critik, der diese beabsichtigt, soll die Methoden-Lehre der reinen Vernunft heißen. Die Elementar-Lehre aber wird in die transcendentale Aesthetik und in die transcendentale Logik zerfallen. Den Grund zu dieser letzten Eintheilung giebt folgende Betrachtung. Wenn wir bey dem, was Erfahrung heißt, stehen bleiben, so bemerken wir, daß wenn wir eine Erfahrung haben, dieselbe von der Affection an-

fange.

sange. Unser Gemüth fühlt sich verändert, wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen. Dessen ungeachtet ist diese Affection noch so wenig die Erfahrung, daß dadurch noch keinesweges ein Gegenstand erkannt wird. Die Sinnlichkeit ist aber das Vermögen, sich afficirt zu fühlen, dagegen ist der Verstand das Vermögen, jene Gemüthsveränderung auf einen Gegenstand zu beziehen. Die transcendentale Aesthetik wird nun die Bedingungen der Sinnlichkeit angeben, welche aller Affection derselben zum Grunde liegen; die transcendentale Logik dagegen die Bedingungen, welche die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände möglich machen. So weit wird die Critik Transcendental-Philosophie seyn. Um Critik der reinen Vernunft zu seyn, muß sie nicht nur diejenigen Erkenntnisse a priori, die als Bedingungen der Erfahrung zum Grunde liegen, angeben, sondern auch diejenigen, die nicht als solche Bedingungen angesehen werden können, durchgehen. Die Critik wird zu zeigen haben, ob diese letzten Erkenntnisse nur vermeintlich und auf einen Schein gegründet seyen, folglich das Verfahren der Vernunft, welche ihnen objective Gültigkeit zuschreibt, eigentlich eine Dialectik sey, oder nicht. Da es sich nun zeigen wird, daß diese Erkenntnisse sich auf einen Mißbrauch gründen, den die Vernunft von den Bedingungen der Erfahrung macht, so wird endlich der Theil der Critik, der denselben aufdeckt, die transcendentale Dialectik heißen.

---

Der

# Der transcendentalen Elementar-lehre erster Theil.

# Die transcendentale Aesthetik.

## Einleitung in die transcendentale Aesthetik.

Wenn wir uns bewußt zu werden suchen, was wir unter einem Begriffe verstehen, so finden wir, daß dadurch eine Vorstellung, die ihrem Inhalte nach nicht durchgängig bestimmt ist, gemeint werde. Nehme ich z. B. den Begriff des Menschen, so ist dadurch noch nicht bestimmt, ob er Mann oder Weib, groß oder klein, gelehrt oder ungelehrt sey. Je weniger der Begriff unter sich enthält, desto bestimmter ist er. Der Begriff des Mannes ist bestimmter als der des Menschen, und der des gelehrten Mannes bestimmter als der des Mannes. So lange jedoch die Vorstellung noch nicht durchgängig bestimmt ist, bleibt sie noch immer Begriff. Die in Ansehung eines gegebenen Inhalts durchgängig bestimmte objective Vorstellung nennen wir eine Anschauung. Unter einer objectiven Vorstellung wird diejenige verstanden, durch welche ein Object gedacht wird, und die das Bewußtseyn von einer bloß subjectiven Vorstellung, welche Empfindung heißt, unterscheidet. Der Inhalt der Anschauung ist aber gegeben, und nicht selbst hervor gebracht. Anschauungen sind z. B. die Vorstellungen von äußern Objecten, die wir erhalten, indem wir afficirt werden,

und

und der Inhalt derselben ist gegeben. Dagegen ist die Vorstellung von Gott, ob sie gleich auch durchgängig bestimmt zu seyn scheint, keine Anschauung, da ihr Inhalt nicht gegeben, sondern gemacht ist.

Alle Erfahrung fängt von der Anschauung an. Ob nun gleich diese eine objective Vorstellung ist, so setzen wir doch in der transscendentalen Aesthetik, in welcher die Bedingungen dieser Anschauung aufgesucht werden sollen, die objective Beziehung, oder die Handlung, durch welche ein Object gedacht wird, bey Seite. Wenn man ein Haus sieht, so ist die Vorstellung desselben eine Anschauung. Die Handlung des Gemüths, vermittelst welcher das Haus als ein Gegenstand vorgestellt wird, soll die transscendentale Logik erwägen. In der transscendentalen Aesthetik wende man die Aufmerksamkeit davon ab, da dann nichts mehr als ein durchgängig bestimmtes gegebenes Mannigfaltiges bleibt, dessen Bedingungen a priori zuerst müssen gesucht werden, wenn die Möglichkeit der Erfahrung soll eingesehen werden.

## Von dem Raume.

Laßt uns nun die Anschauung setzen, durch welche ein außer uns gegebener Gegenstand vorgestellt wird, und welche daher die äußere Anschauung heißen soll. Um die reinen Bedingungen derselben zu erhalten, wollen wir in ihr alles, was der Empfindung gehört, und die Materie der Anschauung ausmacht, aufheben. Dann bleibt uns dasjenige übrig, was nicht mehr aufgehoben werden kann, welches, da es nicht mehr von der Empfindung abhängt, rein, und

die

die Bedingung dieser Anschauung ist, die wir die **Form** derselben nennen wollen. Der **Raum**, den der Gegenstand einnimmt, ist dasjenige, was wir durch die Aufhebung alles empirischen Mannigfaltigen erhalten. Die Vorstellung des Raums hat also keinen empirischen Ursprung; dagegen ist sie die Bedingung jener durch Affection entstandenen Anschauung. Eben diese Vorstellung des Raums ist eine **Anschauung**, weil sie in Ansehung eines gegebenen Mannigfaltigen durchgängig bestimmt ist. Dieses gilt so wohl von der Vorstellung desjenigen Raums, den ein Körper einnimmt, als auch von der Vorstellung des allgemeinen Raums, der alle Räume als Theile befaßt. Sprechen wir von Räumen, z. B. von Dreyecken, so haben wir dadurch, daß wir das Mannigfaltige derselben auf irgend eine Art unbestimmt setzten, einen Begriff entstehen lassen, auf die nämliche Art, als wir aus den empirischen Anschauungen Begriffe erschaffen. Da aber in der Vorstellung des Raums nichts, das der Empfindung entspricht, vorkommt, so nennen wir sie eine **reine** Anschauung, zum Unterschiede von derjenigen, welcher Affection des Gemüths zum Grunde liegt, und welche die **empirische** Anschauung heißt.

Wie synthetische Sätze a priori, die den Raum betreffen, kurz, wie die Geometrie möglich sey, läßt sich nun begreifen. Denn wenn man einem Begriffe eine correspondirende Anschauung setzt, so enthält dieselbe als eine durchgängig bestimmte Vorstellung viel mehr als der Begriff. Der Begriff eines geradlinigen Dreyecks ist der eines von drey geraden Linien eingeschlos-

schlossenen Raums. Der Begriff läßt die Länge der Linien und die Lage derselben gegen einander unbestimmt, und da nichts weiter als der angegebene Inhalt in denselben gelegt worden ist, so kann man auch kein anderes Merkmahl aus ihm entwickeln. Setze ich dagegen ein Dreyeck in der Anschauung, so ist dieselbe eine in Ansehung ihres Mannigfaltigen durchgängig bestimmte Vorstellung. Alle hinzu gekommene Bestimmungen gehören zu ihrem Inhalte. Auf diese Art ist es klar, wie es zugehe, daß man in der Geometrie aus dem Begriffe eines Subjects hinaus gehe; aber daß nun der in der Anschauung gefundene Inhalt dem Subjecte selbst, das doch nur durch einen Begriff vorgestellt wird, beygelegt, und folglich vom Subjecte mehr als in dem Begriffe liegt, prädicirt wird, und man so von Dreyecken überhaupt, und nicht von einem einzelnen Dreyecke sagt: daß die Summe der Winkel eines jeden zwey rechten gleich sey, wird klar, wenn man bedenkt, daß jene Anschauung eine reine Anschauung ist. Hierdurch ist es möglich, daß man die übrigen Bestimmungen der Anschauung bey Seite setze, und dagegen diejenigen vorstellen könne, die einer ganzen Sphäre gemein sind.

## Von der Zeit.

Wir haben diejenige Vorstellung, die uns entsteht, wenn wir einen Gegenstand im Raume wahrnehmen, eine äußere empirische Anschauung genannt. Aber um den Leser nicht zu verwirren, haben wir unterlassen, ihn auf die eigene Thätigkeit des Gemüths bey dieser Anschauung aufmerksam zu machen. Diese besteht nun im Durchgehen und Verbinden des Mannigfaltigen.

Dadurch, daß das Bewußtseyn alle Theile des Mannigfaltigen begleitet, und so das gesammte Mannigfaltige in ein Ich denke zusammen gefaßt wird, entspringt die Anschauung.

Aber indem das Gemüth auf diese Art das Mannigfaltige verbindet, entspringt ihm eine durchgängig bestimmte Vorstellung seines eigenen Zustandes, welche die innere Anschauung genannt werden muß, die ebenfalls empirisch ist, weil das Mannigfaltige derselben eben so wohl als das der äußern empirischen Anschauung durch Affection gegeben ist. Die reine Bedingung der innern Anschauung ist die Zeit. Die Vorstellung derselben ist in Ansehung eines a priori gegebenen Mannigfaltigen durchgängig bestimmt, und daher reine Anschauung. Reine Anschauung ist so wohl die Vorstellung der unendlichen Zeit, als auch eines jeden in derselben abgeschnittenen Theils. Wird diese Vorstellung in einigen Stücken unbestimmt gesetzt, so entstehen Begriffe. Wenn die Dauer bestimmt gesetzt wird, dagegen die Stelle in der unendlichen Zeit unbestimmt gelassen wird, so entstehen die Begriffe der Jahre, Monathe u. s. w.

Wie synthetische Sätze a priori in Ansehung der Zeit möglich sind, läßt sich hieraus, so wie in Ansehung des Raums, leicht begreifen. Daß z. B. zwischen zwey Zeitpuncten es nur Eine Zeit geben könne, ist daher klar, weil, wenn man dem Begriffe (zwischen zwey Zeitpuncten) eine bestimmte Anschauung unterlegt, man auf diese Art aus dem Begriffe geht, und da diese Anschauung a priori ist, man an derselben zugleich die ganze Sphäre dieses Begriffs übersehen, und so dem Be-

Begriffe selbst etwas beylegen kann, was doch nur die Anschauung gelehrt hat.

Da das empirische Mannigfaltige auch der Gegenstände im Raume nur successive apprehendirt werden kann, so ist die Zeit überhaupt die Bedingung a priori der Anschauung aller Gegenstände, nämlich die unmittelbare Bedingung der Anschauung unsers eigenen innern Zustandes, und dadurch auch die mittelbare Bedingung der Anschauung der Gegenstände im Raume. Die Anschauung dieser letztern entsteht nicht anders als successive. In Ansehung der Gegenstände selbst muß aber bestimmt gedacht werden, ob dieselben auch auf einander folgen, oder zugleich sind.

## Beschluß
### der transcendentalen Aesthetik.

Raum und Zeit sind also nach dieser Theorie nichts als die Bedingungen a priori der Anschauung aller Gegenstände. Sie sind selbst Objecte, aber sie sind es nur, so fern die Vorstellung davon die Vorstellung aller gegebenen Objecte möglich macht. An sich selbst sind sie gar nichts. Sie haben lediglich diese objective Bedeutung, so fern nur vermittelst derselben Objecte der Erfahrung angeschauet werden können. Hieraus aber folgt, daß die im Raume und in der Zeit gegebenen Gegenstände nicht Dinge an sich selbst sind; denn hebt man die reine Bedingung ihrer Anschauung auf, so werden diese Gegenstände selbst aufgehoben. Hiermit wird nicht geleugnet, daß diesen Gegenständen wirkliche Dinge an sich correspondiren. Aber daß wir irgend

gend eine Erkenntniß derselben haben, kann nicht zugestanden werden, weil man sonst auch zugestehen müßte, daß unsre Vorstellungen mit den Dingen selbst einerley seyen, indem wir sodann ohne a priori bestimmte Bedingungen der Vorstellungen der Gegenstände dieselben doch vorstellen könnten, womit aber kein Sinn zu verbinden ist. Es wird hiermit nur die Unterscheidung der Gegenstände der empirischen Anschauung von den Dingen an sich eingeschärft. Jene Gegenstände der empirischen Anschauung nennen wir Erscheinungen, und ihr Inbegriff macht die Sphäre der Erfahrung aus. Auch wird die Realität der Erfahrung dadurch gar nicht angetastet, selbst in dem Falle nicht, wenn die Wirklichkeit der Dinge an sich geleugnet würde. Denn die Erscheinungen sind genau diejenigen Gegenstände, die jedermann im Sinne hat, wenn er Gegenstände der Erfahrung meint, und die er auch ganz richtig von den Vorstellungen davon unterscheidet. Mithin ist der gegenwärtige Lehrbegriff gar sehr von dem (materialen) Idealismus verschieden. Dieser ist der objectiven Wahrheit der Erfahrung selbst entgegen, indem er behauptet: daß unsern Vorstellungen von Gegenständen im Raume keine Gegenstände correspondiren; und auf die Art die Erfahrung für bloßen Schein ausgiebt. Dagegen sind nach unserm Lehrbegriffe die Gegenstände der empirischen Anschauung wirkliche Gegenstände, und als solche verschieden von der Vorstellung von ihnen; aber da diese Vorstellungen derselben nur unter der Bedingung der Vorstellung des Raums und der Zeit möglich sind, und Raum und Zeit, ob sie gleich als Objecte vorgestellt werden, doch gar nichts sind, so fern bey

ihnen

ihnen von der subjectiven Bedingung der Vorstellung empirischer Gegenstände abstrahirt wird, so soll hierdurch nur verhüthet werden, daß man diese Gegenstände nicht für etwas halte, wovon man noch ein Erkenntniß haben könnte, wenn gleich die subjective Bedingung ihrer Anschauung bey Seite gesetzt wird. Mit der Aufhebung derselben ist die Aufhebung jener Objecte selbst verknüpft.

Um sich in diese Vorstellungsart gut zu finden, bemerke man, daß hier gar nicht gesagt worden ist, daß die Vorstellungen der empirischen Gegenstände mit denselben selbst einerley seyen; denn diese Behauptung würde dem materialen Idealismus ganz gemäß seyn, weil dieser die Existenz besonderer, von den Vorstellungen verschiedener, Gegenstände für eingebildet und auf einen Schein gegründet, wenigstens für zweifelhaft, hält. Die Existenz dieser Gegenstände und die Verschiedenheit derselben von den Vorstellungen wird hier behauptet, und künftig auch gegen den Idealism bewiesen werden. Aber daß eben diese Gegenstände gar nichts sind, wenn man vom Raume und von der Zeit, in denen sie uns gegeben werden, abstrahirt, folgt nothwendig, weil sodann alle Vorstellung derselben aufhören muß. Wenn ich ein Haus sehe, so unterscheide ich allerdings meine Vorstellung vom Gegenstande selbst. Dieser Gegenstand ist das Vorgestellte, das doch nur unter der reinen Bedingung der Vorstellung des Raums und der Zeit vorgestellt werden kann, und das mithin selbst aufgehoben wird, wenn man diese Bedingung aufhebt.

Man macht einen Unterschied zwischen den qualitates primariae und secundariae der Objecte, und hält die erstern für wahre Eigenschaften der Objecte

selbst,

selbst, und dagegen die letztern für Modificationen des Subjects bey der Anschauung der Gegenstände. So ist z. B. die Flüssigkeit eines Körpers eine Eigenschaft des Körpers selbst, dagegen ist seine Farbe und sein Geschmack keine Eigenschaft desselben, sondern nur eine Modification des Subjects, die in verschiedenen Subjecten auch sehr verschieden seyn kann. Diese Unterscheidung ist sehr wohlgegründet, so fern sie das empirische Object angeht, welches auch in der That jedermann im Sinne hat, der dieselbe macht. Bemerkt man aber, daß dieses Object doch nichts anders als ein Vorgestelltes sey, dem die subjectiven Bedingungen des Raums und der Zeit zum Grunde liegen, so sieht man auch ein, daß eben jene qualitates primariae nicht Eigenschaften eines Objects, unangesehen der Vorstellung desselben, sind, sondern daß sie es nur in Beziehung auf die a priori bestimmte Art der Vorstellung, obgleich von der Vorstellung selbst doch immer verschieden, sind.

Diesen Lehrbegriff, wornach Raum und Zeit die Bedingungen a priori der Erscheinungen sind, und diese Erscheinungen nicht die Dinge an sich, sondern die jenen Bedingungen gemäß vorgestellten Gegenstände sind, nennen wir den transcendentalen oder critischen Idealism. Derselbe behauptet nämlich die Idealität des Raums und der Zeit, in Ansehung der Dinge an sich, und dagegen die objective Realität derselben in Ansehung der Erscheinungen, welches das sagen will, daß Raum und Zeit gar nichts bedeuten, wenn von Dingen an sich (von Objecten, so fern sie nichts Vorgestelltes sind) die Rede ist, daß sie also in Ansehung

der-

derselben keine objectiven Bestimmungen sind; sondern daß sie allerdings objective Bestimmungen, aber nur der vorgestellten Objecte, der Erscheinungen, sind.

Diese Theorie, deren Richtigkeit jedem Nachdenkenden nothwendig einleuchten muß, läßt sich in folgenden Sätzen kurz darstellen.

Erstens: Die Vorstellungen der Objecte sind von den vorgestellten Objecten verschieden. Diese Unterscheidung ist ein Factum des Bewußtseyns, da kein möglicher Sinn damit zu verbinden ist, daß das Buch, das ich anschaue, mit der Vorstellung davon einerley sey. Auch ist der Raum so wohl als die Zeit von den Vorstellungen davon verschieden. Beyde sind ein Vorgestelltes, und sind die reinen Bedingungen aller von uns vorgestellten empirisch gegebenen Objecte. Sie haben auch nur lediglich in dieser Beziehung selbst eine objective Bedeutung.

Zweytens: Die Existenz dieser empirischen Gegenstände aber kann uns das bloße Bewußtseyn der Unterscheidung der Vorstellung vom vorgestellten Objecte noch nicht versichern. Der Idealist giebt dieses zu; aber er hebt den Unterschied zwischen Traum und Wahrheit auf, und behauptet: es sey leere Einbildung, zu glauben, daß die vorgestellten Gegenstände etwas wirkliches seyen. Er hält dafür, daß die Vorstellungen vom Raume und von der Zeit empirischen Ursprungs sind, und da er einsieht, daß Raum und Zeit, für sich und ohne in Beziehung auf die Vorstellung betrachtet, eigentlich wahre Undinge und gar nichts wirkliches sind, so hindert ihn nichts, auch die im Raume vorgestellten Gegenstände in dieselbe Classe zu setzen.

Die Existenz derselben, die er leugnet, wird die Critik gegen ihn in der Folge darthun, woraus sich dann zur Genüge ergeben wird, daß der hier vorgestellte critische Idealismus ein ganz anderer, ja gerade das Gegentheil des materialen Idealismus sey.

Drittens: Aber diese hier behaupteten wirklich existirenden, im Raume und in der Zeit vorgestellten, Gegenstände sind doch nicht Dinge an sich, das heißt: Gegenstände, die auch ohne Beziehung auf die Vorstellung derselben etwas wären, denn sonst müßte folgen, daß Raum und Zeit nicht Bedingungen der vorgestellten Gegenstände, sondern eben dieser Dinge an sich wären, welches doch nicht seyn kann. Ob den Erscheinungen Dinge an sich entsprechen, wird hier weder behauptet noch geleugnet. Aber wenn dieselben auch zugelassen werden, so sind sie doch keine vorgestellten Gegenstände, und die Frage des Cartesius: ob die Gegenstände, auf die sich unsre Vorstellungen in der Erfahrung beziehen, wirklich existiren? ist daher gänzlich von der: ob den vorgestellten Gegenständen Dinge an sich correspondiren? verschieden.

## Der transcendentalen Elementar-Lehre zweyter Theil.

# Die transcendentale Logik.

## Einleitung.

### Idee einer transcendentalen Logik.

Wir haben in der Aufsuchung der Bedingungen der Erfahrung diejenigen der Anschauung, unter welchen ein

ein Gegenstand uns gegeben werden kann, gefunden. Noch bleiben uns die Bedingungen zu suchen übrig, unter welchen er gedacht werden kann. Der Gegenstand muß den Bedingungen der Vorstellungsfähigkeit gemäß, das ist: im Raume und in der Zeit, gegeben seyn, und das Gemüth äußert sich so fern als ein bloß leidendes Vermögen, als Receptivität, welches Vermögen, die Eindrücke der Gegenstände aufzunehmen, die Sinnlichkeit heißt. Nun haben wir zwar schon bey der Anschauung den besondern Actus des Gemüths bemerkt, wornach dasselbe das gegebene Mannigfaltige durchgeht, dasselbe von einem Ich denke begleitet, und so überhaupt die durchgängig bestimmte Vorstellung hervor bringt. Aber diese Gemüthshandlung ist doch noch nicht diejenige, welche das Mannigfaltige als im Gegenstande verbunden vorstellt. Da sehen wir wohl, daß noch ein besonderer Actus erwogen werden muß, der nämlich, durch welchen das gegebene empirische Mannigfaltige als im Gegenstande verbunden vorgestellt wird, und in welchem sich das Gemüth als Spontaneität zeigt.

Die Wissenschaft von den Regeln des Denkens ist die Logik. Dieselbe kann zwiefach seyn, indem sie entweder die Regeln des allgemeinen, oder des besondern Verstandesgebrauchs anzugeben zum Zwecke hat. Die allgemeine Logik setzt allen Unterschied der Gegenstände bey Seite, und entwickelt aus dem Begriffe des Denkens die Regeln des Denkens überhaupt. Die Logik des besondern Verstandesgebrauchs hat dagegen ihr Augenmerk auf eine besondere Classe der Gegenstän-

de, und enthält daher die Regeln, dieselben richtig zu denken.

Die allgemeine Logik ist aber entweder die reine oder die angewandte Logik. Die erste betrachtet das Denken überhaupt, ohne darauf zu sehen, wie es eine Eigenschaft gewisser Subjecte ist, welche die Erfahrung kennen lehrt. Sie ist daher gänzlich eine Wissenschaft a priori, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft. Dagegen wird in der angewandten Logik das Denken unter den empirischen Bedingungen des Menschen erwogen. In derselben wird der Einfluß der Einbildung, des Gedächtnisses, der Gewohnheit und Leidenschaften auf das Denken betrachtet. Der Eintheilungsgrund ist hier derselbe, wornach andere Wissenschaften, die dieser Eintheilung fähig sind, in einen reinen und angewandten Theil, z. B. die Mathematik in die reine und angewandte, eingetheilt werden. Die erste betrachtet die Größe an sich, die angewandte dagegen betrachtet die Größe an empirischen Gegenständen. Eben so betrachtet die reine Moral die allgemeinen sittlichen Gesetze eines freyen Willens, die angewandte dagegen, oder die eigentliche Tugendlehre, betrachtet diese Principien, wie sie Gesetze des menschlichen, eines von Neigungen afficirten, Willens sind.

Die transcendentale Logik, die hier erwogen werden soll, wird dieses mit der allgemeinen reinen Logik gemein haben, daß sie eben so wenig wie diese auf eine Classe von Gegenständen sich einschränken wird. Sie wird wie diese von Gegenständen abstrahiren. Auch wird sie nicht die Gesetze des Denkens unter empiri-

piri-

pirischen Bedingungen darstellen, und folglich wird sie reine Logik seyn. Allein etwas, womit die reine allgemeine Logik sich nicht befassen durfte, wird sie beabsichtigen, nämlich diejenigen Gesetze anzugeben, wodurch das Denken eines Gegenstandes, das heißt: diejenige Vorstellung, welche das Mannigfaltige als im Gegenstande verbunden vorstellt, möglich ist. In dieser Untersuchung werden sich Begriffe und Grundsätze hervor thun, welche eine Beziehung a priori auf Gegenstände haben, indem durch sie das Denken der Gegenstände allererst möglich wird.

## Der transcendentalen Logik erster Theil.

# Die Analytik der Begriffe.

Wenn wir einen Begriff mit einem Urtheile vergleichen, so sehen wir, daß beyde in Ansehung der Vorstellungen, die sie verbunden enthalten, ganz gleich seyn können. So enthält z. B. der zusammen gesetzte Begriff: die weiße Wand, die nämlichen Vorstellungen, welche das Urtheil: die Wand ist weiß, enthält. Wir sehen leicht, daß die Verbindung der Vorstellungen im Begriffe schon als geschehen, dagegen im Urtheile die Art der Verbindung selbst vorgestellt wird.

Wir haben schon die besondere Handlung des Gemüths bemerkt, durch welche aus mehrern Vorstellungen Eine entsteht, welche Handlung eben jene Verbindung ist, und darin besteht, daß das Mannigfaltige von dem Bewußtseyn (dem bey allen Theilen des Mannigfal-

faltigen identischen Ich denke) begleitet wird. Auf diese Weise nur kann Einheit des Bewußtseyns, das heißt: ein Inbegriff mehrerer Vorstellungen, entspringen.

Nun sagen wir; im Begriffe sind die Vorstellungen zur subjectiven Einheit des Bewußtseyns verbunden; das Urtheil dagegen ist die Handlung, Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns zu bringen. Denke ich den Begriff: die weiße Wand, so wird hier die Verknüpfung der Vorstellungen (weiß und Wand) bloß problematisch, mithin subjectiv, gedacht, ohne daß damit ein Object angedeutet wird, das dieser Verknüpfung entspricht. Dagegen wird in einem Urtheile die Verbindung der Vorstellungen auf ein Object bezogen. Sage ich: die Wand ist weiß, so zeige ich damit an, daß ein jeder es so finden muß, indem diese Verbindung nicht beliebig geschieht, sondern durch das Object bestimmt worden ist.

Wir sehen also wohl, daß, um die Handlung des Gemüths, wornach dasselbe einen Inbegriff von Vorstellungen auf einen Gegenstand bezieht, und so einen Gegenstand denkt, zu erforschen, wir uns an das Urtheil halten müssen; und daß, um vollständig jede Art dieser objectiven Verknüpfung zu kennen, nichts mehr nöthig seyn wird, als eine vollständige Darstellung aller Functionen der Urtheile. Jedes Urtheil ist aber bestimmt, wenn es der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach bestimmt worden ist. Dasselbe ist

1.

1.
Der Quantität nach:
entweder ein allgemeines
oder besonderes
oder einzelnes.

2.
Der Qualität nach:
entweder ein bejahendes
oder verneinendes
oder unendliches.

3.
Der Relation nach:
entweder ein kategorisches
oder hypothetisches
oder disjunctives.

4.
Der Modalität nach:
entweder ein problematisches
oder assertorisches
oder apodictisches.

In Ansehung dieser Tafel müssen noch folgende Bemerkungen gemacht werden.

Erstens: In einem allgemeinen Urtheile hat das Subject eine Sphäre, von welcher überhaupt, und folglich von jedem Gliede derselben, etwas prädicirt wird. Im einzelnen Urtheile hat das Subject keine Sphäre. Mithin ist, in so fern in beyden Urtheilen vom Subjecte überhaupt ohne alle Ausnahme etwas prädicirt wird, das allgemeine Urtheil dem ein-

zelnen

zelnen gleich zu achten. Da unsere Absicht aber ist, die Handlung der objectiven Beziehung darzustellen, und diese in beyden Urtheilen verschieden seyn kann, so kann die Unterscheidung derselben hier nicht übergangen werden.

Zweytens: Ein unendliches Urtheil ist der Form nach jederzeit ein bejahendes, und wird daher in der allgemeinen Logik mit Recht den bejahenden beygezählt, das Subject eines unendlichen Urtheils wird durch dasselbe in eine unendliche Sphäre gesetzt. Denke ich das Urtheil: die Seele ist nicht sterblich, so habe ich die Sphäre aller möglichen Dinge in die der Sterblichen und der Nichtsterblichen getheilt, und die Seele in die zweyte gesetzt, ohne dadurch bestimmt zu haben, was sie denn eigentlich sey. Mithin ist das unendliche Urtheil, ob es gleich der Form nach dem bejahenden gleich ist, doch darin von ihm verschieden, daß durch dasselbe das Subject keine positive Bestimmung erhält, und muß zu unserer Absicht von ihm unterschieden werden.

Drittens: Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die des Prädicats zum Subjecte, des Grundes zur Folge, und der gesammten Glieder eines Erkenntnisses zum eingetheilten Erkenntnisse. Im hypothetischen Urtheile ist die Bestimmung des Verhältnisses nur einseitig. Wenn der Grund gesetzt wird, so wird damit auch die Folge gesetzt; aber nicht umgekehrt bestimmt die Folge den Grund. Wechselseitig ist diese Bestimmung im disjunctiven Urtheile. Denn die gesammten Glieder schließen sich einander aus, so daß, wenn das eine gesetzt wird, alle andere nicht

gesetzt

gesetzt werden; und umgekehrt. Jedes Dreyeck ist entweder recht- oder schiefwinklig. Wird von einem Dreyecke gesagt: es sey rechtwinklig, so ist es nicht schiefwinklig; und umgekehrt. Die Glieder stehen also in einer Gemeinschaft, und zwar dadurch, daß sie zusammen genommen die Sphäre eines Erkenntnisses ausmachen.

Viertens: Jedes Urtheil ist seinem Inhalte nach vollkommen bestimmt, wenn es der Quantität, Qualität und Relation nach bestimmt worden ist. Der Modalität nach wird nur noch sein Verhältniß zum Erkenntnißvermögen bestimmt, ob es nämlich (problematisch) gesetzt werden kann, oder (assertorisch) gesetzt ist, oder ob es (apodictisch) gesetzt werden muß. Im problematischen Urtheile wird zwar geurtheilt, das heißt: der Inbegriff der Vorstellungen wird auf ein Object bezogen, aber es geschieht dieses doch mit dem Bewußtseyn einer beliebigen Wahl. Dagegen geht diese objective Beziehung im assertorischen Urtheile wirklich vor, und im apodictischen Urtheile ist sie gar vom Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleitet.

## Von den reinen Verstandesbegriffen oder den Kategorien.

Alle Erkenntniß fängt von der Anschauung an, in der das Mannigfaltige eines Gegenstandes uns gegeben ist. Raum und Zeit sind aber die Bedingungen a priori, unter denen es uns gegeben werden kann. Das zweyte zu einem Erkenntnisse erforderliche ist die Synthesis. Diese besteht in der Handlung, verschiede-

ne

ne Vorstellungen zu einander hinzu zu thun, wodurch es möglich wird, sie alle in ein Bewußtseyn zu begreifen. Diese ist schon ein Eigenthum der Spontaneität, und also des Verstandes, vollendet aber doch noch nicht ein Erkenntniß. Das dritte, das endlich das Erkenntniß zu Stande bringt, ist die Function des Urtheils, wodurch der vorgestellte Inbegriff des der Sinnlichkeit gegebenen Mannigfaltigen auf ein Object bezogen, und ein Gegenstand vorgestellt wird.

Demnach wird es gerade so viel Begriffe geben, als es logische Functionen zu urtheilen giebt, deren Wesen darin bestehen wird, daß sie die objective Beziehung der Vorstellungen, oder die Handlung, ein Object vorzustellen, überhaupt ausdrücken werden.

Also ist es noch nicht die Synthesis, sondern eine Synthesis nach Begriffen, die uns allererst Erkenntniß verschafft. So ist es mit unserm Zählen beschaffen. Dasselbe besteht im Hinzuthun des einen Gleichartigen zum andern, und ist folglich eine Synthesis. Aber dieselbe kann auch nach einem Begriffe fortgehen, z. B. dem der Dekadik, wo der Begriff, wornach zehn Einheiten eine neue Einheit ausmachen, die Synthesis immerfort begleitet. Dieses Beyspiel hat zur Absicht, vorläufig anzudeuten, wie eine Synthesis nach Begriffen möglich sey.

Diejenigen Begriffe, welche die Synthesis begleiten, um eine objective Beziehung eines vorgestellten Mannigfaltigen, kurz, um Erkenntniß hervor zu bringen, nennen wir Kategorien, oder reine Verstandesbegriffe. Ihre Tafel muß derjenigen der logischen Functionen der Urtheile parallel gehen.

Tafel

## Tafel der Kategorien:

1.

Der Quantität:

Einheit

Vielheit

Allheit.

2.

Der Qualität:

Realität

Negation

Limitation.

3.

Der Relation:

Der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)

Der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)

Der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4.

Der Modalität:

Möglichkeit — Unmöglichkeit

Daseyn — Nichtseyn

Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dies ist nun das Verzeichniß aller nach einem Princip aufgefundenen Begriffe, die alle Synthesis begleiten müssen, wenn dadurch Erkenntniß zu Stande kommen soll. Wir haben sie Kategorien genannt, eine Benennung, die ihnen Aristoteles gab, der aber weder genau ihre Anzahl noch ihre Bestimmung kannte.

Die-

Diese Tafel zerfällt in zwey Abtheilungen. Die erste enthält die Kategorien der Quantität und Qualität, die bloß auf die Anschauung des Gegenstandes gehen, und zwar so wohl die reine, im Raume und in der Zeit, als auch die empirische, in Ansehung dessen, was in der Vorstellung des Gegenstandes zur Empfindung gehört. Wir nennen sie die mathematischen Kategorien. Die zweyte Abtheilung enthält die Kategorien der Relation und Modalität. Dieselben gehen auf die Existenz des Gegenstandes, und zwar entweder auf die Existenz des Gegenstandes im Verhältnisse zu andern Gegenständen, oder im Verhältnisse zum bloßen Erkenntnißvermögen. Sie sollen die dynamischen Kategorien heißen.

Eine jede Classe enthält drey Kategorien. Dagegen ist doch jede auf einem logischen Grunde beruhende Eintheilung Dichotomie. Der Grund dieser Trichotomie ist folgender: Wenn die Eintheilung analytisch ist, so beruht sie auf dem Satze des Widerspruchs. Da heißt es dann: jedes Ding ist entweder A oder nicht A; mithin ist die Eintheilung in diesem Falle jederzeit zweytheilig. Ist sie aber, obgleich auch a priori, jedoch synthetisch, und zwar nach Begriffen *), so muß sie noth-

*) Wenn die Eintheilung durch Construction der Begriffe geschieht, so ist sie zwar auch synthetisch und a priori; sie kann aber mehr als dreitheilig seyn, z. B. die der regulären Polyedra in fünferley Körper. Diese entspringt aber dadurch, daß der Begriff des Polyedri in der Anschauung dargelegt wird. Aus dem bloßen Begriffe desselben aber würde man nicht einmahl die Möglichkeit solcher Körper, viel weniger die mögliche Mannigfaltigkeit derselben ersehen.

nothwendig Trichotomie seyn, weil durch die Synthesis zweyer Begriffe ein dritter von den vorigen verschiedener entstehen muß. Auch hier entspringt jederzeit durch Vereinigung zweyer Kategorien die dritte der nämlichen Classe. Die Vielheit als Einheit betrachtet ist die Allheit; Realität mit Negation verbunden ist die Limitation. Denke ich das Verhältniß der Substanz zum Accidenz durch das Verhältniß der Ursache zur Wirkung, so entsteht der Begriff der Wechselwirkung. So z. B. wenn man einen Körper setzt, kann der Zusammenhang seiner Theile nicht anders als durch den Begriff der Berührung gedacht werden. Es findet also ein Verhältniß der Substanz zum Accidenz Statt, und weil zugleich ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung da ist, so müssen die Theile in Wechselwirkung gegen einander gedacht werden. Der Theil A berührt den Theil B, und bringt in ihm ein Accidenz hervor. Aber eben dadurch berührt auch B den Theil A, und erzeugt in ihm ebenfalls ein Accidenz. Endlich entsteht der Begriff der Nothwendigkeit, wenn die Wirklichkeit schon aus der bloßen Möglichkeit erhellet. Dessen ungeachtet ist die dritte Kategorie kein von den vorher gehenden abgeleiteter Begriff, sondern für sich ein besonderer Verstandesbegriff, weil der Actus des Verstandes, durch ihn einen Gegenstand zu denken, von dem in den zwey vorher gehenden Kategorien verschieden ist.

Die Uebereinstimmung aller Kategorien mit den logischen Functionen der Urtheile, woraus sie hergeleitet worden sind, ist überall einleuchtend, vielleicht aber in Ansehung der Kategorie der Wechselwirkung nicht so leicht

leicht einzusehen. Um sich derselben auch in diesem Falle zu versichern, möge folgendes dienen. Wenn man den Zusammenhang der Theile eines Körpers sich vorstellt, so geschieht dieses durch eben denselben Actus des Verstandes, der sich in jedem disjunctiven Urtheile offenbart. Jene machen ein Ganzes aus, mit Ausschließung mehrerer Theile außer demselben, dadurch, daß sie einander wechselseitig berühren; im disjunctiven Urtheile faßt das Bewußtseyn die Glieder desselben so, daß es das eine ausschließt, wenn es das andere setzt; und so umgekehrt.

## Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe überhaupt.

Unter der Deduction eines Begriffs soll die Herleitung der Befugniß, denselben auf Gegenstände anzuwenden, verstanden werden. Wenn wir auf die Sphäre unsrer Erkenntnisse einen Blick werfen, so finden wir darin eine Menge empirischer Vorstellungen. Von diesen wird niemand eine Deduction verlangen. Denn da sie empirischen Ursprungs sind, so darf in Ansehung derselben nur eben das gezeigt werden, da dann die Befugniß, sie auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden, in dem Satze liegt: sie sind durch Erfahrung entstanden. So ist z. B. die Flüssigkeit gewisser Körper eine durch die Erfahrung erlernte Eigenschaft derselben, welche Erfahrung also in der That mit der Anwendung des Begriffs schon einerley ist, daher die Frage nach der Befugniß, diesen Begriff auf Gegenstände anzuwenden, gleichsam zu spät geschieht.

Wenn

Wenn es aber Vorstellungen giebt, die gar nicht durch die Erfahrung entstanden sind, und die doch immer auf Gegenstände angewandt werden, so erfordern diese jederzeit eine Deduction. Man muß doch sagen können, wie man dazu komme, diese Vorstellungen auf Gegenstände zu beziehen, da die Erfahrung selbst dazu kein Recht giebt. Nun haben wir schon von den Vorstellungen des Raums und der Zeit, und ebenfalls von den Kategorien dargethan, daß dieselben keinen empirischen Ursprung haben. In Ansehung derselben liegt also der Critik ob, den Grund und die Befugniß anzugeben, auf welche sich der Verstand stützt, wenn er Gebrauch von diesen Begriffen macht.

Wenn man in der Erfahrung den ersten Fällen nachforscht, wo wir zu dem Bewußtseyn dieser Vorstellungen gelangten, so schlägt man den Weg der Untersuchung ein, den der große Locke betrat. Auf diese Weise kann man die ersten Gelegenheitsursachen, die das Bewußtseyn dieser Vorstellungen in uns rege machten, entdecken. Wenn man aber dieses wirklich leistet, so muß man sich nicht mit Locke überreden, den empirischen Ursprung dieser Vorstellungen gefunden zu haben. Erfahrung kann uns wohl von dem Besitze derselben versichern, (wozu aber freylich kein Aufsuchen jener ersten Gelegenheitsursachen, sondern nur Aufmerksamkeit auf irgend eine und jede Erfahrung gehört), aber aus ihr entspringen können diese Begriffe nicht, weil in Ansehung des Raums und der Zeit die Vorstellungen davon ganz unabhängig von allen empirischen Vorstellungen sind, indem der Raum und die Zeit selbst von allen Gegenständen der Erfahrung

ganz

ganz unabhängige Gegenstände sind; was aber die Kategorien betrifft, dieselben Begriffe sind, die ihren Ursprung in den logischen Functionen zu urtheilen finden.

Man sieht aber wohl, daß die Wissenschaften, die sich mit der Größe des Raums und der Zeit beschäfftigen, (die Geometrie und reine Mechanik), von ihrer Evidenz nichts verlieren würden, auch auf den Fall, wenn die Deduction dieser Vorstellungen nicht geschehen könnte. Denn so lange sie nur in ihrem eigenen Bezirke bleiben, ist nichts da, was ihre anschauliche Gewißheit vermindern kann. Aber ohne diese Deduction kann der Fall eintreten, da man die Befugniß, sie auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden, in Zweifel nimmt; ja daß dieser Fall wirklich sich eräugnet, davon giebt die Geschichte der Philosophie ein merkwürdiges Beyspiel.

Von den Vorstellungen des Raums und der Zeit ist in der transcendentalen Aesthetik die Deduction bereits geschehen. Denn es ist gezeigt worden, daß dieselben nothwendige Bedingungen der Anschauung der empirischen Gegenstände sind. Folglich sind Raum und Zeit untrennbar von jedem von uns angeschaueten Gegenstande. Diese Deduction wurde also auf dem transcendentalen Wege geführt, der auch in der That der einzig mögliche ist, wenn die Frage nicht den Gebrauch, sondern die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs dieser Vorstellungen betrifft.

Also wird auch unsere Absicht in Ansehung der Kategorien erreicht werden, wenn deutlich gezeigt werden kann, daß nur vermittelst dieser Vorstellungen ein Gegen-

genstand in der Anschauung gedacht werden kann, kurz, wenn gewiesen werden kann, daß diese Begriffe Objectivität überhaupt unsern Vorstellungen geben. Nun wird man schon von der transcendentalen Deduction auch dieser Begriffe versichert seyn, wenn man sich von der Richtigkeit der obigen Exposition eines Urtheils überzeugt. Eine deutliche Auseinandersetzung wird uns nur noch obliegen.

## Die transcendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Der erste Actus des Verstandes, wovon aller Verstandesgebrauch anfängt, ist die Verbindung. Die Sinne liefern uns ein Mannigfaltiges, aber Verbindung kann nie durch die Sinne zu uns kommen. Da sie also ein Actus der Spontaneität ist, so muß sie dem Verstande zugeschrieben werden. In der Vorstellung eines Gegenstandes wird das Mannigfaltige desselben als in ihm verbunden vorgestellt. Aber die Vorstellung dieser objectiven Verbindung ist doch nur möglich, so fern der Verstand die Vorstellungen selbst verbindet.

Verbindung setzt ein Mannigfaltiges voraus, welches verbunden wird, und führt auf den Begriff der Einheit, zu welcher es verbunden wird. Diese Einheit ist aber nicht die Kategorie der Einheit; denn alle Kategorien setzen schon Verbindung, und folglich auch (qualitative) Einheit voraus, und ihre Bestimmung ist nicht zu verbinden, sondern Verbindung als objectiv vorzustellen.

Nun laßt uns diese Handlung des Gemüths, die in der Verbindung besteht, näher erwägen. Dadurch, daß wir uns verschiedener Vorstellungen bewußt sind, entsteht dieselbe noch nicht; aber sie entsteht, wenn das Bewußtseyn, das jede dieser Vorstellungen begleitet, in der Synthesis derselben selbst als identisch vorgestellt wird. Also werden Vorstellungen mit einander verbunden, wenn das Gemüth eine zur andern hinzu fügt und dieser Synthesis selbst sich bewußt wird. Diese Synthesis ist daher von der Verbindung zu unterscheiden; denn jene besteht im Uebergange von dem Bewußtseyn der einen Vorstellung zu dem der andern. Sie wird Verbindung, wenn man sich dieser Synthesis selbst bewußt wird, folglich das Bewußtseyn, das in beyden Vorstellungen gleichsam zerstreut war, in ein einziges übergeht. Dasselbe besteht nun in dem Actus, der sich in dem Ich denke offenbart, und einer weitern Erläuterung vielleicht unfähig ist. Der oberste Grundsatz des Verstandes ist also der: das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten; ein analytischer Satz, weil meine Vorstellungen diejenigen sind, in welchen das Bewußtseyn als identisch vorgestellt wird. Eine unmittelbare Folge desselben ist der Satz, auf dem zunächst alle Verbindung beruht, und folgender ist: das Ich denke muß alle meine Vorstellungen in der Synthesis derselben begleiten.

Dieses Ich denke, das alle Vorstellungen begleitet, und folglich von keiner begleitet wird, muß die ursprüngliche Apperception heißen. Es muß von dem empirischen Bewußtseyn, nämlich demjenigen an einzelnen Vorstellungen, unterschieden werden, da

es

es dasjenige Selbstbewußtseyn ist, das in jedem empirischen Bewußtseyn als identisch vorgestellt wird, und muß in dieser Rücksicht die reine Apperception heißen. Der durch die Verbindung bewirkte Inbegriff der Vorstellungen ist die Einheit des Bewußtseyns. Die transcendentale Einheit des Bewußtseyns ist der durch Verbindung überhaupt, und nicht in einzelnen Fällen, bewirkte Inbegriff der Vorstellungen. Sie heißt transcendental, um ihren Charakter als einer Bedingung der Erkenntniß anzudeuten.

So viel ist nun klar, daß die Vorstellung dieser Einheit jederzeit eine Synthesis voraus setzt. Denn nur dadurch, daß ich eine Vorstellung zur andern hinzu setze, und dieser Synthesis mir bewußt bin, werde ich mir des Inbegriffs dieser Vorstellungen selbst bewußt. In dieser Rücksicht muß sie die synthetische Einheit des Bewußtseyns heißen. Ist nun diese synthetische Einheit da, dann allererst ist es möglich, auch umgekehrt das ursprüngliche Bewußtseyn in jeder Theilvorstellung des Inbegriffs anzutreffen. In dieser Beziehung wird die Einheit des Bewußtseyns die analytische heißen. Die analytische Einheit ist also nur unter Voraussetzung der synthetischen möglich.

Aber obgleich das ursprüngliche Bewußtseyn eine jede Verbindung möglich macht, so ist doch in ihm selbst kein Mannigfaltiges enthalten. Dieses ist bemerkenswerth und in Ansehung des Folgenden wichtig. Ein Verstand, dessen reines Ich bin das Mannigfaltige schon enthält, würde anschauen. Der unsrige kann nur denken, weil er das Mannigfaltige durch die Sinne erhalten muß, und das Ich denke bey ihm

C 2 nur

nur eine Handlung ausdrückt, die an einem gegebenen Mannigfaltigen ausgeübt wird, und folglich für sich eine leere Vorstellung ist.

So wie nun Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen sind, unter welchen das Mannigfaltige der empirischen Anschauung uns gegeben werden kann, so ist die transcendentale Einheit der Apperception die nothwendige Bedingung, unter welcher es verbunden, und der Inbegriff desselben vorgestellt werden kann. In der Beleuchtung derjenigen Gemüthshandlung, durch welche wir uns einen Gegenstand vorstellen, ist die Erwägung dieser ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception das Erste, worauf wir zu achten haben. Denn da kein Object uns anders als in der Anschauung gegeben werden kann, diese aber ein Mannigfaltiges enthält, so ist nur vermittelst der ursprünglichen Apperception die Vorstellung des Inbegriffs dieses Mannigfaltigen möglich, und sie geht noch aller Beziehung der Vorstellungen auf ein Object voraus. Aber der zweyte Actus des Verstandes, worauf zu merken ist, ist nun eben diese Beziehung der Einheit des Bewußtseyns auf ein Object, durch welche zweyte Handlung allererst der vorgestellte Gegenstand erhalten wird. Erkenntniß ist die bestimmte Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Das Mannigfaltige so wohl des reinen als des empirischen Raums ist noch kein Erkenntniß. Um ein Object im Raume, z. B. eine Linie, zu erkennen, muß ich sie ziehen, wodurch ein Mannigfaltiges gegeben wird, das aber noch nicht Object ist. Vermittelst des ursprünglichen Bewußtseyns muß dieses Mannigfaltige in einen Inbegriff

griff gefaßt und verbunden werden. Das dritte, von beyden verschiedene, ist noch ein besonderer Actus, durch welchen die zur Einheit des Bewußtseyns verbundenen Vorstellungen als nothwendig verbunden vorgestellt werden, wodurch in diesem Falle die Linie als ein Object im Raume vorgestellt wird, und welche Handlung die objective Beziehung der Vorstellungen ist, wie gleich deutlicher gezeigt werden soll.

Die transcendentale Einheit der Apperception war der durch Verbindung entstandene Inbegriff der Vorstellungen. Diese Bestimmung derselben läßt es noch unentschieden, ob die Verbindung der Vorstellungen als nothwendig oder nur als zufällig gedacht werden soll. Sie soll aber die objective Einheit des Selbstbewußtseyns heißen, wenn die Vorstellungen als nothwendig zu einander gehörend angesehen werden. Diese objective Einheit der Apperception ist also von der bloß subjectiven sehr wohl zu unterscheiden. Wenn ich mehrere Vorstellungen zu einem Begriffe verknüpfe, (wenn ich z. B. sage: der heiße Ofen), so kann diese Verbindung doch nur als problematisch vorgestellt werden.

Nun besteht das Wesen eines Urtheils darin, daß durch dasselbe Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns verbunden werden. Sage ich: der Ofen ist heiß, so fordere ich, daß jedermann es eben so finden, und daß diese Verbindung der Vorstellungen nicht mehr als beliebig, sondern als nothwendig vorgestellt werden müsse. Also wird auch die Verbindung des Mannigfaltigen einer Anschauung vermittelst der logischen Functionen des Urtheils als objectiv vorgestellt

stellt werden. Nun sind die Kategorien nichts weiter als eben diese logischen Functionen, so fern durch sie das Mannigfaltige der Anschauung als nothwendig verbunden vorgestellt wird, welches daraus erhellet, daß sie für sich ganz leere Begriffe sind, und als solche nur den Actus einer nothwendigen Verknüpfung bezeichnen. Sie beziehen sich also jederzeit auf Anschauung, von welcher sie das Mannigfaltige erhalten. Mithin wird es klar, wie diese reinen Verstandesbegriffe sich auf Gegenstände beziehen können. Sie beziehen sich darauf, indem sie die Verknüpfung des Mannigfaltigen einer Anschauung als nothwendig vorstellen, und dadurch ein vorgestelltes Object selbst hervor bringen.

Man muß aber wohl bemerken, daß hier gar nicht gesagt worden ist, daß vermittelst der logischen Functionen der Urtheile Verbindung als nothwendig vor aller Wahrnehmung, und überhaupt, ehe das Mannigfaltige in irgend einer Anschauung gegeben sey, folglich ganz a priori, vorgestellt werde; denn das ist unmöglich. Das Urtheil: der Stein ist schwer, stellt die Verbindung dieser Vorstellungen als nothwendig und für jedermann gültig vor, aber doch nicht ohne Beziehung auf Wahrnehmung; denn a priori ist diese Verknüpfung nicht einzusehen. Ob es sich aber gleich auf Wahrnehmung stützt, so ist es doch ein Erfahrungsurtheil, das heißt: ein solches, in welchem die durch Wahrnehmung erhaltenen Vorstellungen als nothwendig verbunden vorgestellt werden, und unterscheidet sich hierin von einem bloßen Wahrnehmungsurtheile, in welchem eine bloß subjective

Ver-

Verknüpfung, die in verschiedenen Subjecten sehr verschieden seyn kann, gedacht wird, und in welchem die Verknüpfung eben derselben Vorstellungen so ausgedrückt werden müßte: wenn ich einen Stein trage, dann fühle ich einen Druck der Schwere.

Durch die Kategorien wird also das Mannigfaltige einer Anschauung als zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns verbunden vorgestellt. Diese Anschauung aber muß nothwendig sinnlich seyn, das ist: eine solche, deren Mannigfaltiges gegeben, und nicht in dem reinen Ich denke selbst schon enthalten ist, welche eine intellectuelle Anschauung wäre, und in Ansehung welcher die Kategorie von keinem Gebrauche seyn kann. Von der besondern Art dieser sinnlichen Anschauung ist nun noch abstrahirt worden. In der Folge aber, wenn von den Kategorien wird gezeigt werden, wie vermittelst derselben das Mannigfaltige der empirischen Anschauung zur objectiven Einheit verknüpft wird, und durch dieselben empirische Gegenstände erkannt werden, wird die Absicht dieser Deduction völlig erreicht werden.

Nunmehr kann eingesehen werden, was das heiße, etwas erkennen, und daß das Erkenntniß eines Gegenstandes mehr sey, als das bloße Denken desselben. Zum Denken eines Gegenstandes wird bloß das erfordert, daß ein Mannigfaltiges als nothwendig verbunden vorgestellt werde. Dieses Mannigfaltige ist aber in keiner andern als einer sinnlichen Anschauung enthalten. Ist nun der Gegenstand in keiner Anschauung gegeben, so wird er zwar der Form nach gedacht, aber es wird kein Gegenstand erkannt.

Nun

Nun ist alle uns mögliche Anschauung entweder rein oder empirisch. Durch Anwendung der Kategorien auf die erste gelangen wir zu Erkenntnissen von Gegenständen der Mathematik. Aber auch diese sind doch nur noch formale Gegenstände. Raum und Zeit sind die Bedingungen aller empirischen Gegenstände, und diese werden vorgestellt, wenn das Mannigfaltige der empirischen Anschauung zur objectiven Einheit des Bewußtseyns verbunden wird, welches nur durch die Kategorie geschieht, und auf diese Art Erkenntniß hervor gebracht wird. Unsre sinnliche und empirische Anschauung ist es also allein, welche den Kategorien Sinn und Bedeutung verschafft.

Es ist nun gezeigt worden, daß einer jeden objectiven Verknüpfung die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie aus der bloßen Form eines Urtheils, als derjenigen Handlung, durch welche Vorstellungen zur objectiven Einheit des Bewußtseyns verknüpft werden, entwickelte Begriffe sind, und daß auch nur vermittelst derselben die nothwendige Verbindung des Mannigfaltigen einer sinnlichen Anschauung vorgestellt werden kann; daß sie folglich Bedingungen a priori aller vorgestellten Objecte sind, indem in der Vorstellung derselben das Mannigfaltige der Anschauung als nothwendig zu einander gehörend gedacht werden muß, und also in dieser Hinsicht eingesehen werden kann, wie sie a priori auf Gegenstände der Erfahrung gehen können, ohne doch durch den Weg der Erfahrung entstanden zu seyn. Aber von dem allen ist doch noch die Frage nach der objectiven Realität dieser Begriffe unabhängig, welche noch zu beantworten ist. Denn zugestanden,

standen, daß auch das Mannigfaltige der empirischen Anschauung nur vermittelst dieser Begriffe zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns verbunden werden kann, so läßt sich doch noch fragen: wie ich dazu komme, eine solche Verknüpfung in die Anschauung zu setzen.

Der Synthesis des Mannigfaltigen so wohl des reinen Raums, als desjenigen, das den Raum erfüllt, liegt in uns eine Bedingung a priori zum Grunde, die zur Sinnlichkeit gehört, und die Zeit ist. Hierdurch wird es möglich, daß synthetisch-objective Einheit der Apperception a priori gedacht werden kann, als die Bedingung, unter welcher die objective Einheit einer jeden uns möglichen Anschauung stehen muß. Indem der Verstand einen Theil des Mannigfaltigen zum andern hinzu fügt, afficirt er den innern Sinn, wodurch ein von dem vorigen verschiedenes Mannigfaltiges entsteht, und die Zeit ausmacht. Da also eine jede uns mögliche Anschauung unter dieser Form, als ihrer Bedingung, stehen muß, so ist klar, daß auch die als nothwendig gedachte Verknüpfung des Mannigfaltigen derselben nur vermittelst derjenigen nothwendigen Einheit des Bewußtseyns geschehen könne, die eine Zeitbestimmung a priori ist. Da nun nur durch die Kategorien diese objective Einheit vorgestellt werden kann, so werden dieselben objective Realität haben, nur so fern sie die Verknüpfung des Mannigfaltigen als nothwendig in Beziehung auf die Zeit vorstellen. Wenn ich z. B. eine empirische Anschauung durch das Verhältniß der Substanz zum Accidenz bestimme, und auf diese Art einen Gegenstand erkenne; so frage

ich

ich mich: wie ich zu dieser Gedankenbestimmung komme, da ich doch keine Aehnlichkeit zwischen derselben und dem gegebenen Mannigfaltigen finde. Aber ich sehe ein, daß dieselbe dadurch nur Anwendbarkeit erhalte, daß ich die Substanz für das Beharrliche in der Zeit ansehe, an welchem, als einem Substrate, das Wandelbare die Accidenzen ausmachen. Hieraus muß sich ergeben, daß die Kategorien, doch nur so fern sie die Verknüpfung des Mannigfaltigen in Beziehung auf die Zeit als nothwendig vorstellen, Bedeutung und objective Realität haben.

Die vermittelst der Kategorien als nothwendig vorgestellte Synthesis des Mannigfaltigen in Beziehung auf die Form des innern Sinnes, soll figürlich (synthesis speciosa) heißen. Wir unterscheiden sie von derjenigen, durch die Kategorien schlechthin (nicht als Zeitbestimmung) vorgestellten, nothwendigen Verknüpfung, welche Verstandesverbindung (synthesis intellectualis) heißt. Sie sind beyde transcendental, da sie die Vorstellung eines Gegenstandes, und also Erkenntniß möglich machen. Eben diese figürliche Synthesis wird auch die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft heißen, durch welche Benennung ihre Eigenthümlichkeit näher bezeichnet wird. Einbildungskraft ist nämlich das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Nun kann ein Gegenstand nur durch diese figürliche Synthesis von uns vorgestellt werden, wozu aber doch eine gegebene Anschauung nothwendig ist, mithin ohne dieselbe ein Gegenstand nur seiner Form nach, und gleichsam in

Abwe-

Abwesenheit desselben, vorgestellt wird. Diese Einbildungskraft gehört in so fern zur Sinnlichkeit, als sie ein Vermögen ist, an der Form des innern Sinnes die Verknüpfung eines gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig vorzustellen. Dagegen ist sie auch als Spontaneität kein anderes Vermögen als der Verstand selbst. Sie ist aber ein transcendentales Vermögen, und daher von der reproductiven Einbildungskraft, von welcher die Psychologie handelt, sehr wohl zu unterscheiden, um welcher Unterscheidung willen sie auch die productive Einbildungskraft heißen soll.

Nunmehr kann auch klar eingesehen werden, daß wir uns selbst erkennen, nur wie wir uns erscheinen, und nicht wie wir an uns selbst sind. Das letzte würde wahr seyn, wenn die Vorstellung Ich denke selbst ein Mannigfaltiges enthielte. Aber wir werden uns unser selbst nur an der Synthesis eines gegebenen Mannigfaltigen bewußt, und ohne dieselbe würde gar kein Bewußtseyn Statt finden. Dadurch nun, daß der Verstand das Mannigfaltige verbindet, afficirt er den innern Sinn, und erzeugt eine Anschauung, in welcher das Gemüth sich selbst anschauet. Dieselbe ist ebenfalls eine sinnliche Anschauung; denn das Mannigfaltige derselben ist eben so wohl als dasjenige der äußern Anschauung gegeben. Also gelange ich zu Vorstellungen von mir, so fern ich mir gegeben bin, das ist: so fern ich mir erscheine. Um an einem Falle diesen Satz einzusehen, so ziehe man in Gedanken eine Linie. Man muß also einen Theil zum andern hinzu fügen, durch welche Handlung aber das Gemüth sich selbst, das heißt: der Verstand den innern Sinn, afficirt, und so

das Gemüth ein Mannigfaltiges zu seinem eigenen Erkenntnisse erhält. Durch die Vorstellung Ich denke erkenne ich weder wie ich an mir selbst bin, noch wie ich mir erscheine, sondern bin mir nur durch dieselbe meines Verbindungsvermögens bewußt. Es gehört ein Mannigfaltiges dazu, um Verbindung zu realisiren, und so Erkenntniß meiner selbst zu Stande zu bringen.

Jetzt wird es leicht seyn, zu zeigen, wie durch die Kategorien Erfahrung überhaupt, das heißt: Erkenntniß empirischer Gegenstände, zu Stande komme. In dieser Absicht soll die Synthesis eines empirisch gegebenen Mannigfaltigen die Synthesis der Apprehension heißen. Aus dieser entsteht Wahrnehmung, das ist: Verbindung des empirischen Mannigfaltigen, die jedoch nicht als nothwendig vorgestellt wird. Wahrnehmung ist eine bloß subjective Verknüpfung des Mannigfaltigen einer empirischen Anschauung, und daher von Erfahrung verschieden, in welcher diese Verknüpfung als nothwendig gedacht wird. Soll nun aus Wahrnehmung Erfahrung werden, so muß der Verstandesbegriff dazu kommen, durch welchen die Verbindung dieses Mannigfaltigen in Beziehung auf die Zeit als nothwendig vorgestellt wird. Alle empirische Anschauung ist unter der Bedingung einer reinen möglich. Mithin setzt auch die als nothwendig vorgestellte Verknüpfung eines empirischen Mannigfaltigen eine solche Verknüpfung des Mannigfaltigen des Raums und der Zeit voraus, die als nothwendig nur durch die Kategorien gedacht werden kann, und auf diese Art stehen alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig unter den Kategorien.

Wenn

Wenn ich einen Gegenstand im Raume, z. B. ein Haus, sehe, so liegt der Synthesis der Apprehension, wodurch ich das empirische Mannigfaltige zusammen setze, die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume zum Grunde, und die Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung des empirischen Mannigfaltigen gründet sich auf die nothwendige Einheit des Raums selbst, so wie diese sich auf die nothwendige Einheit in Ansehung der Zeit gründet. Abstrahire ich hierbey vom Raume und von der Zeit, so bleibt bloß die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung eines gleichartigen Mannigfaltigen, das ist: die Kategorie der Größe.

Wenn ich das Gefrieren des Wassers und nachher seine Flüssigkeit wahrnehme, so geschieht dieses vermöge der Synthesis der Apprehension. Aber in der Apprehension gehören diese Vorstellungen nur zufällig zu einander. Damit nun ihre Verknüpfung als nothwendig vorgestellt werde, so muß dieselbe durch die Kategorie gedacht werden, welche in Beziehung auf die Zeit beyde Zustände so verknüpft vorstellt, daß dadurch bestimmt ist, welcher von beyden vorher geht, und welcher nachfolgt, und diese ist keine andere als die Kategorie der Ursache. Abstrahire ich auch in diesem Falle von der Zeit, so bleibt bloß das Verhältniß des Grundes zur Folge, dessen Anwendbarkeit aber auf empirische Anschauung sodann nicht eingesehen werden kann.

## Summarische Darstellung dieser Deduction der Kategorien.

Die logischen Functionen der Urtheile sind Handlungen, durch welche die Verbindung der Vorstellungen

gen als **nothwendig** vorgestellt wird. Die Handlung, durch welche das Mannigfaltige einer sinnlichen Anschauung als nothwendig verknüpft vorgestellt wird, ist eben diejenige, durch welche man einen Gegenstand denkt. Dieses geschieht also vermittelst derjenigen Begriffe, die der durch das Urtheil als nothwendig vorgestellten Verbindung zum Grunde liegen, und welche in Ansehung eines gegebenen Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung Kategorien heißen. Da aber in uns eine Form der sinnlichen Anschauung, so wohl derjenigen des Raums, als auch der empirischen Gegenstände im Raume, zum Grunde liegt, so wird die Verknüpfung des Mannigfaltigen dieser Anschauung als nothwendig in Beziehung auf diese Form, d. i. die Zeit, durch die Kategorien vorgestellt werden müssen. Auf diese Art kann eingesehen werden, wie diese reinen Verstandesbegriffe sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen. Denn nach dieser Deduction beziehen sie sich auf dieselben, weil nur durch sie Gegenstände überhaupt vorgestellt werden können.

Nach dieser Deduction ist nun auch allererst die Antwort auf die Frage: was ein gegebener Gegenstand ist? möglich. Ein **Gegenstand** ist der durch die Kategorien vorgestellte Inbegriff des Mannigfaltigen einer empirischen Anschauung.

---

Der

## Der transcendentalen Logik zweyter Theil.

# Die Analytik der Grundsätze.

## Einleitung.

Die allgemeine Logik beschäfftigt sich bloß mit dem Begriffe Denken, und da dasselbe sich in dem Begriffe, Urtheile und Schlusse vorfindet, so entwickelt sie diese drey Arten zu denken, und ist auf diese Art fähig, eine von allen übrigen Theilen der Philosophie abgesonderte, und gänzlich vollendete analytische Wissenschaft zu seyn. Sie setzt aber allen Inhalt des Denkens bey Seite, und ob sie gleich die entwickelten Regeln durch Beyspiele erläutern darf, so nimmt sie doch keine Rücksicht auf die besondere Handlung, durch die wir einen Gegenstand denken. Dagegen hat die transcendentale Logik die Darstellung eben dieser Handlung zum Zwecke.

Wie wir gesehen haben, nimmt diese Wissenschaft einen Anfang, der demjenigen der allgemeinen Logik ähnlich ist; denn beyde fangen von Begriffen an. Aber freylich kann diese Aehnlichkeit nur im allgemeinen die Methode betreffen, weil die allgemeine Logik nur den Begriff eines Begriffs zu exponiren, die transcendentale dagegen besondere Begriffe anzugeben hatte, durch welche die nothwendige Einheit des Mannigfaltigen einer Anschauung, und auf diese Art ein Gegenstand, vorzustellen sey. Was nun die Aehnlichkeit beyder Wissenschaften im Fortgange betrifft, so wird, wie sich sogleich ergeben soll, auch eine Lehre der Ur-

theile in transcendentaler Absicht die transcendentale Logik aufzuweisen haben. In Ansehung der Schlüsse aber wird sich späterhin offenbaren, daß die Vernunft (als das Vermögen derselben) nicht transcendental seyn könne, und daß das Verfahren derselben, wenn sie gegen die Warnungen der Critik etwas a priori von Gegenständen zu wissen vermeint, Dialectik sey.

Was nun die transcendentale Urtheilskraft betrifft, so wird sich hier offenbaren, daß, so wie der erste Theil dieser Wissenschaft, als ein Eigenthum des transcendentalen Verstandes, gewisse Begriffe enthielt, auch diese Urtheilskraft besondere Urtheile enthalten werde, die, so wie jene, Erfahrung möglich zu machen abzwecken. Mit der allgemeinen Logik verhält es sich hierin ganz anders. Diese hat nur den Begriff eines Urtheils zu entwickeln; Regeln aber, zu urtheilen, kann sie nicht lehren, darum, weil Urtheilskraft ein Talent ist, Regeln anzuwenden, und man also voraus setzen muß, daß derjenige, dem die Vorschrift zu urtheilen dienen soll, ohne dieselbe urtheilen kann. Die Transcendental-Philosophie hat aber den Vortheil, daß sie außer den reinen Verstandesbegriffen auch zugleich a priori den Fall ihrer Anwendung anzeigen kann, und dieses kommt daher, weil dieselben sich gänzlich a priori auf Gegenstände beziehen. Hat man durch den Weg der Analogie Regeln aus der Erfahrung abgenommen, (z. B. daß es nicht klug sey, einem jeden zu glauben), so muß eine durch Beyspiele geschärfte und durch Umgang gewitzigte Urtheilskraft die Anwendung derselben bey vorkommenden Fällen selbst treffen. Die Regel ist nicht a priori, und kann mit-

hin

hin mancherley Ausnahmen leiden, die keine Vorschriften befassen können. Eben daher, weil Mathematik eine reine Vernunftwissenschaft ist, mithin ihre Sätze allgemeine Regeln sind, so sind durch dieselben zugleich alle mögliche Fälle ihrer Anwendung bestimmt. So ist es auch mit der Transcendental-Philosophie. Die Kategorien stellen die allgemeinen Bedingungen der Erkenntniß aller Gegenstände der Anschauung vor. Es müssen mithin auch die Fälle ihrer Anwendung a priori bestimmt seyn.

Es wird nun diese Doctrin der transcendentalen Urtheilskraft zwey Hauptstücke enthalten. Das erste wird von der sinnlichen Bedingung handeln, unter welcher die reinen Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, das ist: von dem Schematismus derselben; das zweyte aber von den synthetischen Urtheilen, welche diesen Bedingungen gemäß den Fall der Anwendung der Kategorien a priori bestimmen.

## Der Analytik der Grundsätze erstes Hauptstück.

## Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Wenn eine Vorstellung unter eine andere subsumirt wird, so wird die letzte in der ersten als enthalten, mithin als identisch mit einem Theile der ersten, vorgestellt. So wird der Begriff Mensch unter den des Sterblichen subsumirt, wenn man den letzten als eine Theilvorstellung des ersten ansieht. Man sagt dann: daß der

der eine Begriff durch den andern gedacht, oder dieser auf jenen angewandt werde.

Wenn wir uns nun die Anwendung des reinen Verstandesbegriffs auf Anschauung und die Subsumtion derselben unter den ersten vorstellen wollen, so scheint dieses etwas unmögliches zu seyn, da doch auch nicht die mindeste Aehnlichkeit zwischen beyden gefunden werden, und keine Theilvorstellungen der Anschauung mit dem Verstandesbegriffe identisch seyn kann. Man würde z. B. gar nichts dabey denken, wenn man sagen wollte: der Begriff Ursache werde angeschauet. Nun aber hat doch die Deduction der Kategorien es erwiesen, daß, um nothwendige Einheit der Anschauung, also um einen Gegenstand sich vorzustellen, die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Kategorie gedacht, und folglich der Verstandesbegriff auf Anschauung angewandt werden müsse. Wie ist denn diese Anwendung und die Subsumtion der Anschauung unter den reinen Verstandesbegriff möglich?

Um jene Deduction zur Vollständigkeit zu bringen, haben wir schon einen Schritt gethan, der dem nachdenkenden Leser über diese Schwierigkeit hinweg helfen wird. Denn wir haben gezeigt, daß, da aller sinnlichen Anschauung eine allgemeine Form zum Grunde liegt, die in der Receptivität unsers Vorstellungsvermögens selbst gegründet ist, der Verstandesbegriff die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung in Beziehung auf diese Form vorstellen könne, und dadurch Anwendung der Kategorie auf Anschauung möglich sey. Dieses nun deutlich vor Augen zu stellen ist eigentlich die Absicht dieses Hauptstücks.

Wenn

Wenn eine Vorstellung auf eine andere soll angewandt, oder, deutlicher zu sprechen, wenn ein Verhältniß zweyer Vorstellungen, die doch einander gänzlich heterogen sind, soll gedacht werden, so ist klar, daß dieses nur vermittelst einer dritten, von beyden verschiedenen, Vorstellung geschehen könne, die mit beyden in Verbindung stehe. Welche wird denn diese dritte vermittelnde Vorstellung zwischen dem Verstandesbegriffe und der sinnlichen Anschauung seyn?

Diese ist keine andere als die Zeit, denn dieselbe ist einerseits die allgemeine Form einer jeden Anschauung, auch derjenigen des Raums, indem sie die Bedingung ist, unter der das Gemüth, wenn es das Mannigfaltige der Anschauung zusammen setzt, sich selbst afficirt; andererseits steht sie mit dem Verstandesbegriffe in Verbindung, weil die allgemeine Bestimmung desselben ist, Verknüpfung des Mannigfaltigen als nothwendig vorzustellen, und auch dieser Vorstellung die Form des innern Sinnes zum Grunde liegt. Auf diese Art wird es klar, wie die Kategorie nur unter Bedingung der Zeit auf Anschauung angewandt werden könne. Die Kategorie unter dieser Bedingung soll das **transcendentale Schema** des Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen der **Schematismus** des reinen Verstandes heißen.

Das Schema ist überhaupt die Methode, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen. So sagt man: man habe ein Schema eines Tempels, einer Pagode, wenn man im Stande ist, ein Bild zu entwerfen, das diesem Begriffe correspondirt. Das Bild selbst ist eine

durchgängig bestimmte Vorstellung, und enthält daher jederzeit mehr als der Begriff, dem es nie adäquat seyn kann. In der That aber können den reinen Verstandesbegriffen keine Bilder correspondiren, folglich kann auch das Schema des Verstandesbegriffs nicht das allgemeine Verfahren bezeichnen, demselben ein Bild zu geben; dagegen wird es die Methode andeuten, der Kategorie diejenige sinnliche Bedingung unterzulegen, wodurch sie allererst geschickt wird, auf Anschauungen angewandt zu werden. Wir wollen diese Schemate nach der Ordnung der Kategorien sofort vorstellen.

Das Schema der Größe ist die Zahl. Sie ist die nothwendige Einheit der Synthesis des gleichartigen Mannigfaltigen einer Anschauung, dadurch, daß ich die Zeit selbst hervor bringe.

Realität ist dasjenige, dem in der Anschauung Empfindung correspondirt; Negation in der Anschauung bezeichnet den Mangel der Empfindung. Nun giebt es von einer jeden Empfindung bis zu ihrem gänzlichen Mangel unendlich viele Grade. Diese continuirliche Erzeugung der Empfindung, da man von der Negation bis zu einem bestimmten Grade derselben gelangt, und umgekehrt durch unendlich viele Grade von der Negation zu einer bestimmten Empfindung gelangt, ist nun das Schema der Realität, wodurch dieselbe als eine erfüllte Zeit, Negation dagegen als eine leere Zeit vorgestellt wird.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, welches bleibt, indem seine Accidenzen wechseln.

Das

Das Schema der Ursache ist diejenige Zeitbestimmung eines Realen, worauf, wenn es gesetzt wird, nothwendig etwas anderes folgt.

Das Schema der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichseyn derselben.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Daseyn zu aller Zeit.

Aus dieser Darstellung der Schemate des reinen Verstandes wird es nun klar, wie die Vorstellung einer nothwendigen Vereinigung des Mannigfaltigen, und mithin Vorstellung eines Objects, möglich sey. Die Kategorie, bloß als reiner intellectueller Begriff, macht dieselbe noch nicht möglich; sondern dieses verrichtet das Schema der Kategorie, durch dasselbe wird die nothwendige Einheit eines gegebenen Mannigfaltigen vorgestellt. Das Schema der Quantität druckt diese nothwendige Einheit in Ansehung dessen, was zur Form der Anschauung gehört, aus, indem durch dasselbe bestimmt (und mithin objectiv und für jedermann gültig) gedacht wird, wie oft die Anschauung Eins enthalte, das heißt: die Größe des Objects durch Vermittelung der Zeitbedingung vorgestellt wird. Auf gleiche Weise kommt Objectivität in die Anschauung, in Ansehung der Materie derselben, durch das Schema der Realität, da durch dasselbe der Grad der

Empfindung in Beziehung auf Zeit bestimmt vorgestellt wird. Die Kategorie der Substantialität ist der Anschauung so lange fremd, bis die Zeitbedingung hinzu tritt, und sie erhält nur dadurch auf dieselbe Anwendung, daß in dieser ein Verhältniß des Beharrlichen zum Wandelbaren vorgestellt wird. Ursache, Wirkung und Commercium sind Begriffe, zwischen welchen und der Anschauung man keine Aehnlichkeit findet. Dagegen sieht man deutlich, wie die Anschauung in Vorstellung eines Objects, und die in der Wahrnehmung vorhandene bloß subjective Verknüpfung in eine objective der Erfahrung übergehe, dadurch, daß man ihnen die Zeitbedingung unterlegt, da dann beyde Verstandesbegriffe das Verhältniß des einen Realen zu einem andern in Beziehung auf Zeit als nothwendig darstellen. Die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in logischer Bedeutung sind leicht exponirt; reale Bedeutung erhalten sie ebenfalls nur, so fern sie als durch Zeit versinnlichte Begriffe vorgestellt werden. Logisch möglich ist dasjenige, das sich nicht widerspricht; realiter möglich dagegen ist dasjenige, das mit den Bedingungen der Zeit überhaupt überein stimmt, z. B. entgegen gesetzte Bestimmungen eines Dinges können nicht in einem Begriffe vereinigt werden, und widersprechen sich; realiter ist dieser Widerstreit doch allererst dann, wenn diese Bestimmungen zu einerley Zeit gesetzt werden, dagegen derselbe nicht Statt findet, wenn die entgegen gesetzten Accidenzen einander folgen.

Die Schemate sind also die durch die Zeit versinnlichten Kategorien, und es erhellet nunmehr auf die deut-

lichste

lichste Weise, daß jeder uns gegebene Gegenstand nothwendig unter diesen Schematen stehen müsse. Zwar hat es seine Richtigkeit, daß die Kategorien diejenigen Begriffe sind, die eine jede als nothwendig vorgestellte, folglich objective, Verknüpfung möglich machen. Aber da ein Gegenstand doch nie anders als in der Anschauung uns gegeben seyn kann, folglich jene Verknüpfung nur in Ansehung des Mannigfaltigen derselben vorgestellt werden, dieses aber doch nur durch das Schema, und nicht durch den bloß intellectuellen Verstandesbegriff bewirkt werden kann, so hilft uns dieser reine Ursprung der Kategorie zu nichts, indem gar nicht eingesehen werden kann, ob sie auch in ihrer unversinnlichten Form sich auf irgend ein Object beziehen. Aus ihrer Ableitung aus den logischen Functionen der Urtheile folgt so viel, daß wenn wir problematisch ein Object denken wollen, das nicht Object unsrer sinnlichen Anschauung ist, (ein Noumenon), wir dasselbe durch die Kategorien denken können; aber wir sind doch so wenig vermögend, etwas von demselben zu prädiciren, (denn dadurch, daß wir es durch Kategorien denken, prädiciren wir gar nichts von demselben, und sie sind nicht Erkenntnißstücke, sondern nur modi, ein Object überhaupt zu denken), daß wir das ganze Object doch nur für einen problematischen Gedanken, wie es denn das auch ist, halten müssen.

Aus dem allen ergiebt sich nun, daß zwar die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisiren, daß sie aber auch dieselben zugleich restringiren, indem sie solche auf die Bedingungen der Sinnlichkeit einschränken. Auch wird nun das Resultat der transcen-

scendentalen Aesthetik, welches an seinem Orte schon klar vorgestellt worden ist, doch eigentlich hier sehr deutlich einleuchten, daß wir nämlich die Dinge erkennen, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen. Denn die Einheit der Anschauung kann doch nur in Beziehung auf die Form des innern Sinnes als nothwendig, und also nur in dieser Beziehung als ein Gegenstand vorgestellt werden; für sich selbst aber, ohne diese sinnliche Bedingung, kann diese Verknüpfung gar nicht vorgestellt werden. Das letzte aber ist es, das zur Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, erfordert wird, in welchem Falle das vorgestellte Object (die Erscheinung) mit dem Dinge an sich selbst ganz einerley seyn würde, von welcher Erkenntnißart wir nur eine Idee haben, die aber keinesweges die unsrige ist, noch jemahls werden kann.

## Der Analytik der Grundsätze zweytes Hauptstück.

# System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

## Einleitung.

Das vorige Hauptstück hat die Bedingungen angegeben, unter welchen die Anwendung der Kategorien auf Anschauung möglich ist. Diesen Bedingungen gemäß werden nun a priori die Fälle der Anwendung bestimmt werden können, das heißt: es werden sich Regeln ergeben, unter welchen die Gegenstände der Erfahrung

rung stehen müssen, und welche Gesetze a priori derselben seyn werden. Denn ob man gleich nun einsehen wird, daß vermittelst der Zeitbedingung die Kategorie, z. B. die der Ursache, Realität, das ist: Anwendung auf Anschauung, erhalte, und dadurch Erkenntniß bewirke, indem auf diese Art eine nothwendige Verknüpfung der Anschauungen (da, wenn die eine gesetzt ist, die andere dadurch ihre bestimmte Stelle in der Zeit ebenfalls hat) zu Stande kommt, so würde doch bey aller Möglichkeit dieser Anwendung dieselbe nicht Statt finden, wenn es nicht bestimmte Regeln gäbe, welche den Fall dieser Anwendung selbst anzeigten. Dieselben werden Grundsätze seyn, darum, weil sie allen Erfahrungssätzen zum Grunde liegen. Dessen ungeachtet werden sie doch eines Beweises bedürfen, der aber nur aus eben dem Princip, daß sie nämlich die Erfahrung möglich machen, wird hergeleitet werden müssen. Um der Eigenschaft derselben willen, daß sie den Kategorien die Fälle der Anwendung bestimmen, werden sie selbst nach der Ordnung der Kategorien vorgetragen werden können. Die Grundsätze der Mathematik, deren Evidenz und apodictische Gewißheit für sich besteht, gehören nicht in die gegenwärtige Untersuchung, weil diese schon ein Princip voraus setzen, welches den Fall der Anwendung der Kategorie (nahmentlich die der Größe) angiebt, welches hierher gehört, und aus welchem die Möglichkeit der unmittelbaren und apodictischen Gewißheit dieser synthetischen Sätze, auch in Beziehung auf die Gegenstände der Erfahrung, wird begriffen werden können.

Diese

Diese Grundsätze werden auch keine analytischen Urtheile seyn, wie man dieses im voraus schon merken kann, und folglich wird ihr Princip nicht das des Widerspruchs seyn. Dieser Satz, da er die Function des Denkens selbst ausdruckt, ist allerdings der oberste Grundsatz alles Denkens. Aber es fehlt viel daran, daß er auch der oberste Grundsatz alles Erkennens wäre. Ihm muß zwar alles Erkennen gemäß seyn, weil sonst auch nicht einmahl etwas gedacht wäre. Aber da erkennen, Vorstellungen zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns verbinden, heißt, wodurch die Vorstellung eines Gegenstandes (des Inbegriffs eines nothwendig verknüpften Mannigfaltigen) entspringt, so bleibt noch immer die Frage, wenn gleich die Vorstellungen dem Satze des Widerspruchs gemäß verbunden werden können, ob auch ihre Verbindung als nothwendig verknüpft gedacht werden kann. Mithin begreift man wohl, daß für synthetische Urtheile a priori ein ganz anderes Princip, um ihre Möglichkeit einzusehen, gesucht werden müsse. Daß aber die Grundsätze, von welchen hier die Rede ist, synthetisch seyn werden, sieht man daher ein, weil die Regel den Fall der Anwendung der Kategorie angeben soll; sie wird mithin eine Verknüpfung eines Gegebenen mit dem Verstandesbegriffe, der in jenem nicht gedacht wird, enthalten. Welches wird nun das Princip derselben seyn?

Wenn das Mannigfaltige der empirischen Anschauung zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns verbunden gedacht wird, so kommt Erfahrung zu Stande, und dies geschieht durch das Schema der Kategorie. Wenn also ein Erfahrungserkenntniß gesetzt wird,

so

so ist damit Anwendung des Schema auf die empirische Anschauung zugleich gesetzt. Folglich muß der Grundsatz, wornach diese Anwendung möglich ist, a priori sich auf die Erfahrung beziehen, da sie im entgegen gesetzten Falle nicht möglich wäre, und keine Erfahrung wäre gesetzt worden. Das Princip also aller dieser synthetischen Grundsätze a priori, oder derjenige Satz, auf welchem die Gewißheit a priori dieser Grundsätze in Ansehung aller möglichen Gegenstände der Erfahrung beruhet, ist daher folgender: Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen, nach welchen synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, und folglich Erfahrung, möglich ist.

Auf diese Weise ergiebt sich nun wohl die Möglichkeit synthetischer Grundsätze a priori, aber auch nur lediglich in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung. Ueber diese hinaus können dieselben keine Bedeutung haben, weil sie doch nur Bedingungen der Anwendung der Schemate der Kategorien auf empirische Anschauungen, nicht aber Regeln sind, einen Gegenstand schlechthin, ohne Beziehung auf gegebene Anschauung und auf die Form des innern Sinnes, als Bedingung der synthetischen Einheit derselben, vorzustellen.

Was selbst die Wahrheiten der Geometrie betrifft, ob sie gleich a priori gewiß sind, auch diese Gewißheit sich keinesweges auf das Princip der Möglichkeit der Erfahrung gründet; so haben sie objective Gültigkeit doch auch nur in so fern, als sie sich auf mögliche Gegenstände der Erfahrung beziehen, und ohne diese Beziehung würde die Erkenntniß derselben nichts weiter als bloßes Hirngespinst seyn.

Syste-

## Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes.

Noch vor der Darstellung dieser Grundsätze läßt sich begreifen, daß es doch nothwendig dergleichen geben müsse. Denn wenn Erfahrung gesetzt wird, und diese in Vorstellung einer nothwendigen für jedermann gültigen Verknüpfung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung besteht, welche aber nicht anders als durch Anwendung der Kategorie auf Anschauung möglich ist; so muß der Verstand nothwendiger Weise Regeln enthalten, welche die Fälle dieser Anwendung bestimmen.

Die Verbindung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, den Kategorien gemäß, ist doch aber von zwiefacher Art. Denn sie ist entweder Verbindung des Gleichartigen (compositio), und diese wiederum Verbindung des Gleichartigen der Form der Anschauung (aggregatio), oder des Gleichartigen der Materie der Anschauung (coalitio); oder sie ist Verbindung des Ungleichartigen (nexus). Composition ist die Verbindung den Kategorien der Quantität und Qualität gemäß; nexus dagegen ist diejenige den Kategorien der Relation und Modalität gemäß. Ueber dies offenbart sich in Ansehung dieser Arten der Verbindung noch eine Verschiedenheit. Denn obwohl die durch die Kategorien der Quantität und Qualität vorgestellte Verbindung als nothwendig gedacht wird, so erfolgt doch die Vorstellung dieser nothwendigen Verknüpfung allererst auf die Wahrnehmung, (z. B. wenn ich ein Thier

anschaue,

anschaue, so ist seine Gestalt bestimmt, und jedermann muß sie so finden als ich sie finde; gleichwohl gehören die Theile derselben nicht vor der Wahrnehmung nothwendig zu einander, und man kann das Thier auch anders gestaltet sich denken). Dagegen gehört das Mannigfaltige, so fern die Verbindung desselben durch die Kategorien der Relation gedacht wird, nothwendig noch vor der Wahrnehmung zu einander, (z. B. das Accidenz zu irgend einer Substanz, die Wirkung zu irgend einer Ursache). Hieraus wird sich eine merkwürdige Verschiedenheit auch der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes ergeben. Diejenigen, welche die Anwendung der mathematischen Kategorien bestimmen, werden selbst mathematische Grundsätze heißen, und da sie bloß auf die Anschauung (so wohl formale als materiale) der Gegenstände gehen, so werden sie evident seyn. Die Grundsätze aber, welche die Anwendung der Kategorien der Relation und Modalität auf Anschauungen bestimmen, werden, so wie diese Kategorien, dynamische heißen. Sie gehen auf das Daseyn der Gegenstände, deren Anschauung gegeben ist; folglich wird ihnen zwar die Evidenz abgehen, aber apodictisch gewiß werden sie nicht minder als die mathematischen seyn. Alle Grundsätze des reinen Verstandes werden demnach, der Tafel der Kategorien gemäß, folgende seyn:

1.

Axiomen der Anschauung.

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

3.
Analogien der Erfahrung.

4.
Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Der Grund zu dieser Benennung wird sich im Verfolge am besten bemerken lassen.

1.
## Axiomen der Anschauung.

Das Princip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen.

Beweis.

Aller empirischen Anschauung liegt die reine des Raums und der Zeit zum Grunde, so daß dieselbe nur vermittelst eben derjenigen Synthesis ins Bewußtseyn kommt, durch welche die Vorstellung eines bestimmten Raums und einer bestimmten Zeit erzeugt wird. Diese Synthesis ist aber die eines mannigfaltigen Gleichartigen, und die Vorstellung dieser Synthesis ist der Begriff der Größe. Also sind alle Anschauungen Größen. Da aber die Vorstellung eines bestimmten Raums oder einer bestimmten Zeit nur nach der Vorstellung der Theile derselben möglich wird, und eine Größe von dieser Art eine extensive ist, so sind alle Anschauungen extensive Größen.

Dieser Grundsatz weiset dem Begriffe Größe Anwendung an, und berechtigt zur Anwendung aller Axiomen der Geometrie und aller auf dieselben sich gründenden Sätze dieser Wissenschaft auf Erscheinungen, welches ohne denselben nicht von selbst klar ist.

Denn

Denn da diese Axiomen insgesammt Sätze a priori sind, und ihre Wahrheit sich auf kein empirisches Datum stützet, so entsteht ganz natürlich die Frage: wie kommt man dazu, diese reinen Sätze auf gegebene Gegenstände anzuwenden? Unserm Princip gemäß liegt nun die Antwort in der Frage; denn ein Gegenstand kann uns nicht anders als im Raume und in der Zeit gegeben seyn, und mithin ist die Synthesis, durch welche die bestimmte Anschauung desselben entsteht, eben dieselbe, durch welche die Vorstellung des bestimmten Raums und der bestimmten Zeit erzeugt wird. Werden dagegen die Erscheinungen für Dinge an sich gehalten, dann ist es freylich unmöglich, zu erklären, wie wir in den Sätzen der Geometrie so vieles von ihnen a priori wissen können. Eben diese Verwechselung der Erscheinungen mit Dingen an sich hat die Bedenklichkeit hervor gebracht: ob auch wohl die Forderung der Geometrie, daß der Raum ins unendliche theilbar sey, auf die Gegenstände der Erfahrung angewandt werden könne.

2.

## Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derselben ist: **In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.**

### Beweis.

Die Vorstellung der Realität ist ebenfalls die der Synthesis eines mannigfaltigen Gleichartigen, welche aber nicht successive entstanden ist, sondern eine solche, der

der man sich auf einmahl bewußt ist, d. i. sie ist mit der Vorstellung der Größe, jedoch nicht der extensiven, sondern der intensiven, einerley. Nun ist alles dasjenige in der empirischen Anschauung, was zur Empfindung gehört und die Materie der Anschauung ausmacht, von der Art, daß das Bewußtseyn desselben dasjenige eines mannigfaltigen Gleichartigen ist, indem von einer bestimmten Empfindung bis zum gänzlichen Mangel derselben, durch die Vorstellung der bloßen Verminderung, unendlich viele kleinere Empfindungen gedacht werden können. Folglich wird die Empfindung, oder das Materiale an der Anschauung, jederzeit als eine Größe vorgestellt. Da aber eben diese Materie der Anschauung auf einmahl und nicht successive apprehendirt wird, so wird sie nicht als extensive, sondern als intensive Größe, (als ein Grad), d. i. als Realität, vorgestellt.

Dieser Grundsatz bestimmt die Anwendung des Begriffs der Realität auf empirische Anschauung, welches auch nicht unmittelbar von selbst erhellet, sondern nur dadurch klar wird, daß die Vorstellung der Realität diejenige einer intensiven Größe, und das empirische Bewußtseyn oder die Empfindung in einer Anschauung ebenfalls intensive Größe hat. Eine jede Erscheinung hat demnach eine bestimmte Realität, von welcher bis zum gänzlichen Mangel es unendlich viele kleinere Grade derselben giebt. Auch sind zwischen der Realität einer Erscheinung und einer andern kleinern oder größern unendlich viele Grade enthalten. Nun aber ist diejenige Größe, in welcher kein Theil der kleinst-mögliche ist, eine continuirliche Größe. Mithin

hin

hin sind alle Erscheinungen, so wohl in Ansehung des Formalen (des Raums und der Zeit) als des Materialen (der Empfindung) ihrer Anschauung, continuirliche Größen.

Giebt es nun zwischen einer Realität in der Erscheinung und der Negation derselben unendlich viele kleinere Grade, so kann es auch keinen Beweis geben, der den gänzlichen Mangel der Realität irgend eines bestimmten Raums oder einer bestimmten Zeit darthun könnte, d. h. es kann keinen Beweis vom leeren Raume oder von der leeren Zeit geben: denn einmahl kann der leere Raum nicht selbst apprehendirt, folglich derselbe nicht erfahren werden; und zum andern kann die Realität, welche einen bestimmten Raum erfüllt, durch unendlich viele Stufen abnehmend gedacht werden, ohne daß daraus eine gänzliche Leerheit dieser Stellen erfolgen sollte, weil die Verminderung der intensiven Größe, die damit gesetzt wird, keinesweges auch die der extensiven nach sich ziehen darf.

In Ansehung desjenigen, was das Empirische an einer Erscheinung ausmacht, kann keine Anticipation Statt finden, das heißt: man kann a priori nie wissen, welche und wie große Realität ein Gegenstand der Erfahrung habe. Das alles muß die Erfahrung selbst lehren. Aber daß derselbe überhaupt eine Realität haben müsse, das können wir a priori wissen, und auf die Art die Erfahrung anticipiren, welches daher kommt, weil durch diese Anticipation die Bestimmung der besondern Realitäten der Gegenstände, welche die Erfahrung lehrt, allererst möglich ist.

3.

## Analogien der Erfahrung.

Das Princip derselben ist: **Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.**

### Beweis.

**Wahrnehmung** ist bloß das empirische Bewußtseyn, und enthält als ein solches zwar die Vorstellung einer Synthesis, die aber nicht mit dem Bewußtseyn einer nothwendigen und für jedermann gültigen, folglich objectiven, Verbindung einerley ist. Nun gehören zwar in der **Erfahrung** die Vorstellungen auch nur in so fern zufällig zu einander, als ihre Verknüpfung a priori und **vor** der Wahrnehmung nicht eingesehen werden kann; aber nachdem die Erfahrung geschehen ist, so werden in der Erfahrung die Vorstellungen als nothwendig zu einander gehörend betrachtet. Da nun die Synthesis der Wahrnehmungen nicht anders als successiv geschieht, so muß, wenn die Verknüpfung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung gedacht werden soll, das Mannigfaltige an der Zeit bestimmt vorgestellt werden, ob es nämlich beharret, oder ob es auch, so wie die Wahrnehmungen, auf einander folgt, oder zugleich **ist**. Mithin muß es Grundsätze a priori geben, wornach eine solche objective Verknüpfung der Wahrnehmungen, d. h. Erfahrung, möglich ist.

Da es nun drey modi der Zeit giebt: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn, wornach ein Mannig-

nigfaltiges dieser objectiven Bestimmung fähig ist, so wird es auch drey Regeln geben, nach welchen dieselbe möglich ist.

Wie entsteht Erfahrung aus Wahrnehmung in Ansehung des Daseyns der Gegenstände? Das ist die Frage, die jetzt soll beantwortet, und wodurch die Fälle der Anwendung der Kategorien der Relation bestimmt werden. Wenn ein Stein vom Dache fällt, so ist die Vorstellung davon anfänglich bloß Wahrnehmung, das heißt: bloß subjectiv gültig. Objectiv und für jedermann gültig, d. i. Erfahrung, ist sie in dem Urtheile: der Stein fällt vom Hause.

Die vorigen beyden Grundsätze zeigten die Anwendung der Kategorien der Größe und Realität auf die Gegenstände der empirischen Anschauung unmittelbar an der Synthesis des Gleichartigen in derselben, so wohl in Ansehung der Form als der Materie der Anschauung. Sie wurden mathematische genannt, weil sie die Anwendung der Mathematik auf Erscheinungen berechtigten. Was nun die Analogien der Erfahrung betrifft, so ist hier gar nicht mehr die Frage nach der Größe und Realität der Erscheinung, sondern nach dem Daseyn derselben, also nach der Bestimmung des Gegenstandes in der Zeit. Jene Grundsätze waren eben daher, weil sie unmittelbar an der synthetischen Einheit der Anschauung die Anwendung der Kategorien zeigten, evident; die Analogien der Erfahrung dagegen (und auch die Postulate des empirischen Denkens) werden zwar nicht minder apodictisch gewiß seyn, aber da das Daseyn nicht unmittelbar an der synthetischen Einheit der Anschauung gezeigt, folglich nicht

construirt werden kann, so wird ihnen Evidenz mangeln, und sie werden nur regulative Principien seyn, das Daseyn überhaupt zu bestimmen, nicht aber constitutive, d. i. solche, die unmittelbar an der Anschauung ihre Wahrheit darthun. In der Mathematik heißt eine Analogie (Proportion) die Gleichheit zweyer quantitativen Verhältnisse, in welcher das dritte Glied bestimmt ist, wenn zwey Glieder gegeben sind. In der Philosophie aber ist die Analogie die Gleichheit zweyer qualitativen Verhältnisse, durch welche nicht das dritte Glied, sondern nur das Verhältniß zu diesem dritten, wenn zwey Glieder gegeben sind, bestimmt gedacht wird. Von dieser Art werden die Analogien der Erfahrung seyn, indem sie keinen besondern Gegenstand, sondern nur das Verhältniß von etwas Gegebenem zu diesem Gegenstande bestimmen.

Diese Analogien der Erfahrung werden die Fälle der Anwendung der drey Verstandesbegriffe: der Substantialität, der Causalität und des Commercium auf empirische Anschauung bestimmen, so wie die vorigen die Anwendung der Begriffe der Grösse und der Realität zeigten. In den Grundsätzen selbst wird nun hier so wie vorher der reine Verstandesbegriff gesetzt; dagegen wird demselben in dem Beweise das Schema substituirt, folglich nicht die Kategorie, (welches nach der Deduction der Kategorien unmöglich ist), sondern ihr Schema auf die Anschauung bezogen. Hieraus folgt von selbst, daß diese Grundsätze keinesweges die Dinge an sich, sondern nur die Erscheinungen betreffen werden.

## A.

## Erste Analogie.

## Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

**Bey allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.**

### Beweis.

Die Bestimmung des Daseyns der Gegenstände ist diejenige Bestimmung, wornach wir uns entweder das Seyn und Nichtseyn, oder das Zugleichseyn der Gegenstände vorstellen. Diese Bestimmung geschieht nun an der Zeit. Aber die leere Zeit ist gar nichts, und die Zeit kann nur als ein Gegenstand vorgestellt werden, so fern sie erfüllt ist. Mithin ist auch die Bestimmung des Daseyns der Gegenstände in der leeren Zeit unmöglich. Dieselbe muß folglich als eine erfüllte Zeit gedacht werden, wenn der Wechsel oder das Zugleichseyn der Gegenstände an derselben soll bestimmt werden. Dasjenige, welches die Zeit erfüllt, und woran der Wechsel geheftet wird, ist die Substanz in der Erscheinung. Da diese also im Daseyn nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Dieser Grundsatz bestimmt die Anwendung der Kategorie der Substantialität auf empirische Anschauung. Der Satz: die Substanz ist beharrlich, ist freylich tautologisch, und man könnte sich überreden,

leich-

leichter mit dem Beweise fertig zu werden, dadurch, daß man den Satz für analytisch ausgiebt. Die Beharrlichkeit eines Realen, dessen Bestimmungen wechseln, ist es allein, welche zur Anwendung des Begriffs der Substanz (desjenigen Subjects, welches in der Anschauung nur als Subject betrachtet werden kann) auf empirische Anschauung berechtigt. Daß also das Beharrliche das Schema der Substanz sey, wird hier voraus gesetzt, und nun soll der Fall der Anwendung nicht des reinen Verstandesbegriffs, sondern seines Schema, auf empirische Anschauung bestimmt werden, welches durch diesen Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz geschieht. Dieser sagt nicht, daß das Beharrliche beharrlich sey, sondern daß allen Erscheinungen etwas Beharrliches zum Grunde liege; ein Satz, der niemahls aus Begriffen bewiesen werden kann, weil er synthetisch ist. Ihn aber durch eine transcendentale Deduction zu beweisen ist gar wohl möglich, da dieselbe nur darzuthun braucht, daß die Bestimmung des Daseyns eines Gegenstandes unter Voraussetzung eines beharrlichen Realen überhaupt möglich sey, da er sodann von Gegenständen der Erfahrung gilt, weil er sie möglich macht.

Man nehme nun an, es sey in dem jetzigen Augenblicke etwas, das in dem vorher gehenden nicht war, oder es höre etwas auf zu seyn, das vorhin war; so muß man diesen Wechsel doch überhaupt an die Zeit knüpfen, und diese für das Bleibende ansehen. An die leere Zeit denselben zu heften ist aber unmöglich, weil diese für sich betrachtet gar nichts ist. Um also den Wechsel der Erscheinungen sich vorzustellen, ist es noth-

nothwendig, ihn an die empirische oder erfüllte Zeit, d. i. an etwas Reales, woran die Zeit selbst vorgestellt wird, zu knüpfen.

Dasjenige, welches nur als Prädicat in der Anschauung betrachtet werden kann, ist das Accidenz. So wie nun das Beharrliche an der Erscheinung die Substanz ist, so ist das Wandelbare an derselben (die verschiedene Art derselben zu existiren) dasjenige, worauf der Begriff des Accidenz (desjenigen, was nur als Bestimmung eines andern betrachtet werden kann) Anwendung findet. Die Existenz der Accidenz ist daher nur Inhärenz, dagegen die Existenz der Substanz Subsistenz ist. Die Accidenzen der Substanz entstehen und vergehen, die Substanz selbst bleibt, und kann weder entstehen noch vergehen. Dasjenige, welches entsteht oder vergeht, verändert sich nicht, sondern es wechselt; dagegen verändert sich das Beharrliche, so fern es mit verschiedenen Bestimmungen erscheint.

## B.

## Zweyte Analogie.

## Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität.

**Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.**

### Beweis.

Die Synthesis der Wahrnehmungen ist jederzeit successiv, und ich bin mir in der Verknüpfung der

Wahr-

Wahrnehmungen nur bewußt; in dem einen Augenblicke etwas wahrgenommen zu haben, dessen Gegentheil ich in dem andern wahrnehme, nicht aber, daß die Wahrnehmungen, die in meinem Bewußtseyn in einer gewissen Ordnung auf einander folgen, in eben derselben Ordnung in einem jeden andern folgen müssen. Wenn nun eine Veränderung gesetzt wird, folglich eine Substanz in zwey verschiedenen Zuständen erscheint, so ist die Folge der Wahrnehmungen für jedes Bewußtseyn bestimmt. Diese objective Verknüpfung kann nur durch einen Grund a priori möglich seyn, durch welchen die Ordnung der Zustände einer Substanz bestimmt gedacht wird, und ohne welchen die Folge der Wahrnehmungen lediglich ein subjectives Spiel, und niemahls Erfahrung wäre. Dieser Grund a priori ist der Begriff der Causalität, wornach jeder neue Zustand einer Substanz, als durch eine Ursache hervor gebracht, seine bestimmte Stelle in der Zeit erhält.

Nach diesem Grundsatze ist die Veränderung dasjenige in der Anschauung, worauf der Begriff der Causalität Anwendung findet. Die Succession der Wahrnehmungen, die durch Veränderung entsteht, ist eine objective und für jedermann gültig. Jede andere gilt bloß für das wahrnehmende Subject. Sehe ich ein Haus, so können die Wahrnehmungen von dem Boden desselben anfangen und sich bey der Spitze endigen, aber auch von der Spitze anfangen und sich bey dem Boden endigen. Dagegen ist die Folge der Wahrnehmungen bey einer Veränderung bestimmt. Wenn auf die Wahrnehmung des heitern Himmels die des bewölkten folgt, so ist diese Succession für je-

der-

dermann gültig. Diese Gültigkeit ist nun keine andere als die objective, durch welche die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung als nothwendig vorgestellt wird, und die mit der Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand einerley ist. Da nun die Kategorien die Begriffe sind, durch welche überhaupt die Verknüpfung der Vorstellungen als nothwendig vorgestellt wird, so muß unter ihnen auch derjenige Begriff gefunden werden, durch welchen eine Succession der Wahrnehmungen als bestimmt und für jedermann gültig betrachtet wird. Dieser ist nun kein anderer als der Begriff der Ursache und Wirkung. Denn wenn der zweyte Zustand der Substanz durch den Begriff der Wirkung gedacht wird, so giebt es irgend eine Ursache, welche seine Stelle in der Zeit bestimmt, und die Ordnung der Wahrnehmungen nothwendig macht. Ohne diese Anwendung des Begriffs der Causalität würde die Folge der Wahrnehmungen sich auf gar kein Object beziehen, darum, weil sie nicht als nothwendig vorgestellt würde, und wir würden sonach wohl sagen, daß die eine Wahrnehmung auf die andere folgt, aber nicht, daß sie nothwendig in dieser Ordnung folgen muß.

Nun aber werden doch die bestimmten Ursachen der Veränderungen auf keine andere Art als durch Vergleichung der Veränderungen von einerley Art mit Erscheinungen in der vorher gehenden Zeit, und so durch Analogien, erkannt. Fragen wir uns, wie wir zu dem Satze: daß im Feuer Holz in Asche übergehe, gekommen sind, so scheint es gewiß zu seyn, daß, indem mehrmahls auf die Wahrnehmung des Holzes im Feuer diejenige der Asche erfolgt ist, hieraus endlich

das Bewußtseyn der Nothwendigkeit entstanden sey, welches die Verknüpfung dieser Vorstellungen begleitet, welche folglich eine bloß subjective Nothwendigkeit (Gewohnheit) sey, die wir fälschlich für eine objective halten, indem wir sie durch das Verhältniß der Ursache zur Wirkung denken, mithin auch die Anwendung des Begriffs der Causalität auf Veränderung durch nichts gerechtfertigt werden könne. Wir antworten, daß zu der Vorstellung einer gewissen bestimmten Ursache einer gegebenen Veränderung (als die des Feuers als Ursache der Asche) wir allerdings durch Analogie gelangen, und daß daher, wie es am Tage liegt, wir uns auch oft in diesem Verfahren irren. Der gegenwärtige Grundsatz behauptet aber auch nicht, daß wir die bestimmte Ursache einer jeglichen Veränderung a priori wissen, sondern daß jede Veränderung ihre Ursache haben müsse, weil sonst Erfahrung einer Veränderung, das ist: Verknüpfung zweyer auf einander folgenden Wahrnehmungen, als für jedermann gültig gar nicht möglich wäre, würde sie nicht durch einen Verstandesbegriff gedacht, welcher diese Dignität der objectiven Beziehung der Verknüpfung der Wahrnehmungen beylegt. Wenn wir endlich meinen, daß der Begriff der Ursache ein empirisch erworbener Begriff sey, so hat das eben denselben Grund, woher man sich zuweilen überreden kann, daß auch die Vorstellungen des Raums und der Zeit empirischen Ursprungs seyen. Wir haben sie zuvor in die Erfahrung legen müssen, weil Erfahrung nur durch dieselbe möglich war, daher war es leicht, sie wieder aus derselben hervor zu finden. Uebrigens ist wohl nicht zu besorgen, daß man die Allgemein-

gemeinheit des Gesetzes der Causalität: Alles, was geschieht, (jede Veränderung), hat eine Ursache, jemahls im Ernste und anhaltend für angedichtet, und gar nicht objectiv gültig erkläre: denn dieser Satz dringt mit einer unwiderstehbaren und apodictischen Gewißheit sich dem Gemüthe auf, und um der Nothwendigkeit desselben sich bewußt zu werden darf man nur einen Satz, dessen Allgemeinheit auf Analogie sich gründet, wovon die Erfahrung noch keine Ausnahme gelehrt hat, (z. B. daß alle Menschen sterblich sind), ihm an die Seite setzen, daher auch der Beweis von ihm mehr eine Deduction genannt zu werden verdient, ob diese gleich doch immer nöthig war, weil es Maxime seyn muß, selbst gegen die unmittelbare Gewißheit, mit welcher ein Satz aus Begriffen sich uns ankündigt, das Auge zu verschließen, bevor seine Deduction geschehen ist, da, wie die Erfahrung es lehrt, uns viele Sätze als von dieser Art angepriesen werden. Man würde aber seinen Zweck gänzlich verfehlen, wenn man ihn durch Entwickelung der Begriffe führen zu können vermeinte: denn Veränderung ist die Folge zweyer Zustände einer Substanz. In diesem Begriffe kann nun selbst die gewaltsamste Auslegung niemahls den Begriff der Ursache finden. Der Satz ist also synthetisch, und unsre Deduction mußte daher einen ganz andern Weg nehmen. Nach derselben wird der Begriff der Ursache auf den der Veränderung angewandt, nicht daher, weil er schon in ihm angetroffen wird, sondern weil nur dadurch Erfahrung einer Veränderung (Vorstellung einer bestimmten Folge der Wahrnehmungen) überhaupt möglich ist. Wenn zwey Wahrnehmungen auf einander

fol-

folgen, so ist dieses doch nichts anders als die Folge zweyer Vorstellungen. Wie geht es nun zu, daß wir dieser doch bloß subjectiven Folge eine Beziehung auf ein Object zuschreiben? Die Deduction der Kategorien hat dargethan, daß diese Begriffe diejenige Bestimmung der Verknüpfung unsrer Vorstellungen geben, die mit der objectiven Beziehung einerley ist, und darin besteht, daß sie diese Verknüpfung als nothwendig vorstellen. Wenn nun zwey Wahrnehmungen auf einander folgen, so würde ohne diese objective Beziehung vermittelst der Kategorien diese Folge bloß ein subjectives Spiel seyn, und wir würden wohl sagen können, daß eine Wahrnehmung auf die andere in einem Subjecte folgt, aber nicht, daß sie nothwendig in einer gewissen Ordnung folgen müsse. Indem aber diese Verknüpfung durch den Verstandesbegriff gedacht wird, so erhält sie jene Nothwendigkeit, die in der Wahrnehmung nicht liegt, und wodurch nun bestimmt und für jeden gültig gedacht wird, was der Zeit nach vorher geht, und was folgt.

Wenn man unter Handlung das Verhältniß eines Subjects als Ursache zur Wirkung versteht, und in den Begriff dieses Subjects schon den der Substanz (des Beharrlichen in der Erscheinung) legt, so ist der Schluß von der Handlung auf die Beharrlichkeit des handelnden Subjects ganz leicht. Wie aber will man denselben rechtfertigen, wenn man doch bemerken muß, daß der Schluß nicht von der Handlung, (einem Begriffe, in welchem schon das beharrliche Subject gedacht wird), sondern von der Wirkung auf die Substanz gehen sollte? Nach dem Vorigen ist die Auflösung dieser Frage leicht; denn

denn alle Wirkung setzt schon ein Beharrliches voraus, an welchem die Wirkung als Wechsel seines Zustandes allein wahrgenommen werden kann. Nun aber ist die Causalität einer Ursache selbst etwas, was da geschieht, und führt folglich nothwendig auf ein beharrliches Substrat, das ihr zum Grunde liegen muß. Auf diese Weise wird allererst die Anwendung der Begriffe Handlung und Kraft (der als Substanz gedachten Ursache) auf Erscheinungen gerechtfertigt, und der wahre Grund angegeben, woher wir in der Erfahrung die Handlung jederzeit als ein Kriterion der Substantialität des handelnden Subjects ansehen.

Das Entstehen und Vergehen geht (nach der ersten Analogie) nur die Accidenzen an; die Substanzen verändern sich nur. Das Entstehen und Vergehen der Substanzen selbst, als Wirkung einer intelligibeln Ursache, heißt die Schöpfung, welche unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann. Wird dieselbe auf Dinge an sich bezogen, so denken wir sie zwar durch den Begriff der Abhängigkeit, können denselben aber auf keine Weise weiter bestimmen.

Die Möglichkeit der Veränderung selbst aber a priori einzusehen, übersteigt alles Vermögen. Erfahrung belehrt uns nur von wirklichen Veränderungen, und ihr liegt das Gesetz der Causalität zum Grunde. Durch Vergleichung der Data derselben können die Ursachen bestimmter Veränderungen abgenommen werden, von welchen wir also wohl überhaupt wissen, daß sie Wirkungen sind, die bestimmten Ursachen derselben aber nie a priori wissen können.

Wenn

Wenn eine Substanz aus einem Zustande in einen andern übergeht, so entsteht dieser zweyte Zustand nicht auf einmahl. Zwischen dem Augenblicke des ersten Zustandes und dem des zweyten giebt es eine Zeit, in welcher der Uebergang nur continuirlich geschieht. Worauf gründet sich dieser synthetische und doch a priori gewisse Satz? Der neue Zustand der Substanz wird durch die Empfindung als Realität, und folglich als intensive Größe, vorgestellt. Mithin ist sie wie alle intensive Größen continuirlich, und kann daher nicht als auf einmahl, sondern muß als durch unendlich viele Zwischengrade erwachsen vorgestellt werden.

C.

## Dritte Analogie.

## Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

### Beweis.

Die Wahrnehmungen folgen im Subjecte jederzeit auf einander, und ich bin mir in der bloßen Verknüpfung derselben nur bewußt, daß ich die eine habe, wenn ich die andere nicht habe. Erfahrung aber besteht in der Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen. Damit nun die Verbindung der Wahrnehmungen als nothwendig vorgestellt werde,

muß

muß bestimmt gedacht werden, ob dieselben in einer jeden beliebigen Ordnung auf einander folgen können, oder ob die Ordnung derselben bestimmt und nicht willkührlich sey. Jede dieser objectiv und für jedermann gültigen Verknüpfungen ist nur durch einen Verstandesbegriff möglich. So wie nun die Kategorie der Causalität die Ordnung der Wahrnehmungen als einseitig bestimmte, und dadurch Erfahrung der Veränderung möglich machte, so ist es der Begriff der Wechselwirkung, durch welchen die willkührliche Ordnung der Wahrnehmungen als bestimmt vorgestellt, und wodurch die Erfahrung des Zugleichseyns der Gegenstände möglich wird. Zwey Gegenstände wirken auf einander wechselsweise, wenn ein jeder den Grund der Bestimmungen des andern in sich enthält, wodurch sie einander ihre Stelle in der Zeit bestimmen, und folglich als zugleich seyend vorgestellt werden. Auf diese Art wird die willkührliche Ordnung der Wahrnehmungen als für jeden gültig gedacht.

Das Zugleichseyn der Substanzen im Raume ist also der bestimmte Fall der Anwendung der Kategorie der Wechselwirkung auf empirische Anschauung. Ich erblicke den Mond, und wende mein Auge von ihm zur Erde. Da nun die Wahrnehmungen in dem empirischen Bewußtseyn auf einander folgen, so frage ich: wie kommt es, daß ich nicht Succession den Gegenständen selbst beylege? Das kommt daher, weil die Wahrnehmungen selbst sich gegen einander als Gründe und Folgen verhalten, und so eine Wahrnehmung als Grund die andere möglich macht. In jenem Beyspiele leitet das Licht mein Auge von dem einen Weltkörper

zum

zum andern, und von diesem zum ersten. Gesetzt, die Körper wären durch einen gänzlich leeren Raum getrennt, so würde ich wohl sagen können, daß ich die eine Wahrnehmung hätte, wenn ich die andere nicht hätte, aber nicht, daß die Gegenstände zugleich sind. Um also Gegenstände als zugleich seyend zu erkennen, ist es nothwendig, sie als wechselsweise auf einander einfließend, vermittelst des wahrnehmenden Subjects, zu denken, wodurch die willkührliche Ordnung der Wahrnehmungen als objectiv und für jedermann gültig vorgestellt wird.

* * *

Durch diese drey Analogien werden also den Kategorien der Relation die Fälle der Anwendung auf empirische Anschauung bestimmt. Der Wechsel der Erscheinungen ist nur unter der Voraussetzung eines beharrlichen Realen ein Gegenstand der Erfahrung. Folglich ist aller Wechsel (Seyn und Nichtseyn) nichts als Veränderung der Substanzen. Erfahrung der Veränderung aber ist Vorstellung einer bestimmten Folge der Wahrnehmung, und ist nur durch den Begriff der Ursache möglich. Endlich ist das Zugleichseyn der Gegenstände im Raume nur dadurch Gegenstand einer möglichen Erfahrung, wenn sie in Wechselwirkung gegen einander gedacht werden. Diese Analogien sind daher Grundsätze der Bestimmung des Daseyns der Gegenstände, und sie gelten von denselben, weil sie Regeln sind, die Kategorien (durch welche Begriffe überhaupt das Mannigfaltige der Anschauung als nothwendig verbunden, und also ein Gegenstand, vorgestellt wer-

werden kann,) auf empirische Anschauung anzuwenden. Wird unter Natur das dynamische Ganze der Gegenstände, oder der Inbegriff aller Erscheinungen, so fern sie ihrem Daseyn nach bestimmt sind, verstanden, so sind unsre Analogien diejenigen Gesetze, welche der Natur a priori zum Grunde liegen. Man kann daher ganz richtig sagen, daß der Verstand selbst der Natur Gesetze vorschreibe, wenn man unter denselben diese Analogien, und unter dem ganzen Ausdrucke das versteht, daß, da diese Grundsätze überhaupt Regeln der Zeitbestimmung sind, die ihrem Daseyn nach bestimmten Erscheinungen diesen Gesetzen nothwendig gemäß müssen gedacht werden.

4.

## Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, (der Anschauung und den Begriffen nach,) überein kommt, ist **möglich**.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, (der Empfindung,) zusammen hängt, ist **wirklich**.

3. Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist, (existirt,) **nothwendig**.

### Erläuterung.

Die Kategorien stellen die Verknüpfung der Vorstellungen als nothwendig und für jedermann gültig vor, und verschaffen hierdurch dasjenige, was man Bezie-

hung der Vorstellungen auf einen Gegenstand nennt. Wenn der Quantität, Qualität und Relation nach diese Verknüpfung bestimmt wird, so erhält man dadurch die Vorstellung von einem Gegenstande. Ist nun dieselbe auch gänzlich ausgebildet, so kann man doch noch fragen, ob dieser Gegenstand auch möglich, oder auch wirklich, oder ob er gar nothwendig sey. Diese letzten Bestimmungen vermehren keinesweges den Begriff vom Gegenstande, sondern drucken nur die Verhältnisse desselben zum Erkenntnißvermögen aus. Um deß willen sind dann auch die Grundsätze, welche die Anwendung dieser Begriffe auf empirische Anschauungen bestimmen, nur Erklärungen, welche die reinen Kategorien in Beziehung auf das empirische Denken überhaupt exponiren. In der Geometrie heißen Postulate diejenigen practischen Sätze, die einer Auflösung weder bedürfen noch fähig sind, daher, weil die Synthesis, die sie fordern, um einen Gegenstand hervor zu bringen, eben dieselbe ist, die schon in der Vorstellung des Gegenstandes vorgeht. Der Satz: eine gerade Linie ziehen, ist ein Postulat, weil die Vorstellung der geraden Linie durch eben die Synthesis erzeugt wird, die derselbe postulirt. Von ähnlicher Art sind nun die Grundsätze der Modalität. Denn etwas den Bedingungen der Anschauung und der Verstandesbegriffe, wodurch ein vorgestellter Gegenstand überhaupt erhalten wird, gemäß finden, ist unmittelbar so viel, als dasselbe durch den Begriff der Möglichkeit denken. Eben so verhält es sich mit den beyden letzten Postulaten. Auf diese Art werden die Fälle der Anwendung dieser Kategorien bestimmt, ohne daß es möglich, noch

nöthig

nöthig ist, von den Regeln dieser Bestimmungen Beweise zu geben. Objectiv-synthetisch sind daher diese Sätze nicht, darum, weil die Prädicate derselben schon wirklich in den Subjecten liegen, so fern unter dem Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen schon der gegebene und gedachte Gegenstand verstanden wird. Sie sind nur subjectiv-synthetisch, so fern ich nämlich aus dem allgemeinen Begriffe eines Gegenstandes, (der objectiven Einheit,) zu den Bestimmungen eines Gegebenen und Gedachten übergehe.

Durch die Kategorien der Modalität wird die Verknüpfung des Mannigfaltigen einer sinnlichen Anschauung überhaupt in Beziehung auf ein Erkenntnißvermögen als nothwendig vorgestellt. In so fern nun diese sinnliche Anschauung noch nicht die bestimmte, unsre empirische Anschauung, ist, in so fern sind auch diese reinen Verstandesbegriffe, (und überhaupt jede Kategorie,) nichts mehr als die logischen Functionen der Urtheile. Die Kategorie der Möglichkeit, in ihrer urspünglichen Bedeutung, wird daher nur das ausdrucken, daß (logisch) möglich dasjenige sey, was sich nicht widerspricht, folglich dasjenige, was mit den Bedingungen des Denkens überhaupt überein stimmt. Ganz anders aber muß es sich verhalten mit der objectiven Möglichkeit, die das Postulat ausdruckt. Da uns ein Gegenstand im Raume und in der Zeit muß gegeben seyn, und da die Kategorien das Mannigfaltige desselben zum Begriffe von einem Gegenstande verbunden darstellen, so ist objectiv nur dasjenige möglich, was mit eben diesen Bedingungen des empirischen Denkens überein stimmt. Denke ich den Begriff einer zweyseitigen

geradlinigen Figur, so ist derselbe ein möglicher Gedanke, weil die Theilvorstellungen desselben sich nicht einander aufheben. Dagegen kann demselben kein Gegenstand in der Anschauung entsprechen, und der Begriff hat daher zwar die zu einem Gedanken erforderliche logische, aber doch keine objective Möglichkeit.

Und nun behaupten wir, daß die objective Möglichkeit aller Begriffe a priori nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung Statt finden kann. Was erstlich die Begriffe der Geometrie betrifft, so ist es freylich wahr, daß ihnen a priori Gegenstände gegeben, das heißt: daß sie construirt werden können. Aber zur objectiven Möglichkeit derselben ist dieses noch nicht genug, indem sie in so fern doch immer noch gänzlich subjective Gedankenbestimmungen, mithin nichts besseres als bloße Hirngespinste wären. Daß ihnen nun objective Möglichkeit zugeschrieben wird, kommt daher, weil die Synthesis, durch welche diese reinen Gegenstände erzeugt werden, eben dieselbe ist, durch welche die Anschauung des empirischen Gegenstandes, der diese Räume erfüllt, erzeugt wird. In der Erfahrung allein ist die objective Realität der Vorstellungen, oder diejenige Bestimmung derselben, nach welcher ihre Verbindung als nothwendig und für jeden gültig vorgestellt wird, zu suchen. Daß ich in Gedanken eine Kreislinie ziehen kann, darf noch nicht die objective Möglichkeit dieses Begriffs heißen; sondern diese wird ihm beygelegt, vermöge des Bewußtseyns, daß man diese reine Anschauung an irgend eine empirische heften kann, wodurch diese Gedankenbestimmung bloß willkührlich zu seyn aufhört, und objectiv möglich wird. Aber eben

so

so verhält es sich auch mit den Kategorien. Ich kann mir freylich etwas vorstellen, das da beharret und dessen Zustand wechselt; aber aus der Möglichkeit dieses Gedankens folgt doch noch keinesweges, daß es Gegenstände geben könne, die ihm entsprechen. Diese objective Möglichkeit desselben erhellet allererst in der Einsicht, daß dieser Begriff der Verknüpfung der Wahrnehmungen zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns zum Grunde liege. Eben so kann man ohne Widerspruch sich etwas vorstellen, das so beschaffen ist, daß, wenn es gesetzt wird, jederzeit etwas anderes darauf erfolgt; oder man kann sich verschiedene Dinge von der Beschaffenheit denken, daß ihre Zustände auf einander wechselsweise einfließen. Diese Gedankenbestimmung ist doch nur bloß willkührlich. Objective Möglichkeit erhält dieselbe lediglich dadurch, daß sie die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen, und dadurch Erfahrung möglich macht.

Was aber diejenigen Begriffe betrifft, deren objective Möglichkeit nicht auf eben demselben transcendentalen Grunde der Möglichkeit der Erfahrung beruhet; so muß dieselbe entweder aus der Erfahrung selbst, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Wenn man sich von dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung hergiebt, andere Verknüpfungen als die Erfahrung lehrt, denken wollte, so würden dieselben doch nichts als Erdichtungen seyn, deren objective Möglichkeit wir mit nichts beweisen könnten. Eine Substanz, die im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen; oder eine besondere Grundkraft des Gemüths, das Künftige zum voraus anzuschauen; oder ein Ver-

mögen,

mögen, mit andern Menschen in unmittelbarer Gemeinschaft der Gedanken zu stehen, (so entfernt sie auch seyn mögen:) das sind Begriffe, welchen die objective Möglichkeit gänzlich mangelt, weil die Erfahrung von ihnen kein Beyspiel geben kann, und sie auch aus den bekannten Gesetzen derselben nicht erklärt werden können. Da die Empfindung dasjenige ist, wodurch die Realität der Gegenstände allein vorgestellt werden kann, so verbiethet es sich von selbst, neue Realitäten zu erdichten. In der Zusammensetzung derselben, und in der Art, das Daseyn derselben zu bestimmen, ist allein die Fiction der Möglichkeit selbst möglich.

Wirklich ist dasjenige, daß d a i s t, wodurch aber noch keinesweges die objective Wirklichkeit erklärt, sondern nur die Handlung des Verstandes, wodurch etwas gesetzt wird, in Beziehung auf eine sinnliche Anschauung ausgedruckt wird. Objectiv wirklich ist nun dasjenige, dessen Realität in der Empfindung gegeben ist.

Wenn nun gleich die Vorstellung eines Dinges vollständig bestimmt ist, so liegt das Daseyn desselben doch gänzlich außer diesen Bestimmungen. Um dasselbe als wirklich, (existirend,) zu denken, dazu wird Wahrnehmung, und folglich Empfindung, erfordert, und dieselbe kann dem Begriffe des Dinges gar voraus gehen. Gehet dieser der Wahrnehmung voraus, so beweiset dieses höchstens nur die objective Möglichkeit des Gegenstandes. Nun ist es zwar nicht nothwendig, daß u n m i t t e l b a r e Empfindung uns von dem Daseyn der Gegenstände versichere, aber dasselbe muß doch zum wenigsten im Verhältnisse mit gegebenen Empfindungen

stehen.

stehen. Wir schließen auf das Daseyn einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie, ohne dieselbe wahrnehmen zu können. Aber Wahrnehmung, wenn gleich nicht die des Gegenstandes selbst, jedoch die der Anziehung des Eisenfeils, mußte uns doch auf die Voraussetzung des Daseyns dieser Materie führen.

Nun aber verwirft der Idealism den Schluß von der Empfindung auf das Daseyn der Gegenstände, die durch dieselbe als wirklich vorgestellt werden. Seine Widerlegung wird daher hier an der rechten Stelle stehen.

Der Idealism ist entweder der **dogmatische** des **Berkley**, der das Daseyn der äußern Gegenstände schlechthin leugnete, oder der **problematische** des Cartesius, der es für zweifelhaft ausgab. Beyde Männer hielten die einzige Behauptung des **Ich bin** für unbezweifelt gewiß. Die Widerlegung wird am besten geschehen, wenn gezeigt werden kann, daß eben dieses Bewußtseyn meines eigenen in der Zeit bestimmten Daseyns nur unter der Voraussetzung des Daseyns äußerer Gegenstände möglich ist.

## Lehrsatz.

**Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtseyn meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im Raume außer mir.**

## Beweis.

Ich bin mir meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewußt. Diese Bestimmung desselben geschieht

dadurch, daß ich meine Existenz in Verbindung mit der Existenz äußerer von mir vorgestellten Gegenstände betrachte. Nun fragt es sich, ob diese letzte bloß eingebildet sey, oder ob wirklich Gegenstände im Raume außer mir existiren. Wäre das erste, so würden die vorgestellten äußern Gegenstände nichts als Vorstellungen selbst seyn. Alle Zeitbestimmung setzt aber ein beharrliches Substrat voraus. Wenn nun dasselbe nicht in den vorgestellten äußern Gegenständen enthalten wäre, so müßten die Vorstellungen selbst dieses Beharrliche enthalten. Aber alle Vorstellungen sind wechselnd, und die Bestimmung des Daseyns derselben in der Zeit ist in der Bestimmung meines eigenen Daseyns eingeschlossen. Folglich sind die vorgestellten äußern Gegenstände nicht selbst Vorstellungen, sondern wirkliche außer mir existirende Dinge, die das beharrliche Substrat in sich enthalten, an welchem ich mir meines eigenen Daseyns in der Zeit bestimmt bewußt bin.

Der Beweis hebt von einem Factum an, nämlich vom Bewußtseyn meines *in der Zeit bestimmten Daseyns*. Dieses ist nicht mit dem reinen *Ich bin* einerley. Denn das *Ich bin* oder *Ich denke* ist nichts weiter als die transscendentale Apperception, das Bewußtseyn meines Verbindungsvermögens, wodurch ich der Synthesis der Vorstellungen selbst mir bewußt bin, und verschiedene Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseyns bringe. Aber das *Ich bin*, wodurch ich mein Daseyn in der Zeit bestimme, erfordert äußere Gegenstände, mit deren Existenz ich die meinige in Verbindung setze. Ich bestimme mein Daseyn in der Zeit, indem ich mich zu der Zeit als exi-

existirend betrachte, in welcher diese oder jene Veränderung in der Welt vorgeht, oder indem ich meine Existenz an dem Laufe der Weltkörper bestimme, u. s. w. Nun frage ich: ist jene vorgestellte Veränderung oder der Lauf der Weltkörper Einbildung, oder sind es existirende Gegenstände? Alle Zeitbestimmung geschieht an Veränderung in Beziehung auf ein Beharrliches, das sich verändert. An meinen Vorstellungen kann ich nun mein Daseyn in der Zeit nicht bestimmen; denn diese gehören insgesammt mir zu, deren Daseyn also ich in dem meinigen bestimme. Mithin sind die vorgestellten Gegenstände nicht Vorstellungen, sondern außer mir existirende Dinge, in welchen das beharrliche Substrat, an welchem ich mein Daseyn in der Zeit bestimme, angetroffen wird. Es ist aber zu merken, daß nicht aus dem bloßen Wechsel der Vorstellungen auf existirende Gegenstände im Raume, die ihnen correspondiren, geschlossen werden kann. Denn es ist zwar klar, daß den Vorstellungen, weil sie wechseln, etwas Beharrliches zum Grunde liegen müsse, aber davon ist noch immer die Frage unabhängig, ob diese Vorstellungen bloße Einbildungen sind, oder ob ihnen auch existirende Gegenstände correspondiren. Das empirische Bewußtseyn meines Daseyns in der Zeit, welches das Daseyn in der Zeit meiner Vorstellungen in sich schließt, macht die letzte Voraussetzung nothwendig. Was aber die Unterscheidung der Einbildungen von wirklichen Dingen in besondern Fällen betrifft, so muß dieselbe nach besondern Regeln für jeden einzelnen Fall getroffen werden.

Der Idealism nahm an, daß die innere Erfahrung unmittelbar sey, und daß man daraus auf äußere Gegenstände schließe; aber daß dieser Schluß unzuverlässig sey, weil die Wirkungen, die wir den äußern Dingen zuschreiben, (die Vorstellungen,) vielleicht in uns selbst ihre Ursachen haben. In unserm Lehrsatze ist dagegen gezeigt worden, daß nicht die innere, sondern die äußere Erfahrung unmittelbar sey, und daß die Bestimmung unsrer eigenen Existenz nur durch äußere Erfahrung möglich sey. Würde dem reinen Bewußtseyn Ich bin eine Anschauung zum Grunde liegen, so wäre zur Bestimmung meines Daseyns in der Zeit nicht nothwendig, dasselbe in Verbindung mit der Existenz äußerer Gegenstände zu betrachten, sondern ich würde unmittelbar an dieser innern Anschauung mein Daseyn bestimmen. Da aber im Gegentheile die Vorstellung Ich bin gänzlich leer ist, und nur durch vorgestellte Gegenstände Bedeutung erhält; so ist die innere Erfahrung, d. i. das Bewußtseyn meines Daseyns, nur durch äußere Erfahrung möglich.

Das dritte Postulat geht auf die objective Nothwendigkeit. Sie bedeutet also nicht die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Begriffe, sondern diejenige des Daseyns. Nun giebt es kein Daseyn, das schlechthin a priori erkannt werden kann, als das Daseyn der Wirkungen, deren Ursachen gegeben worden sind. Also kann wohl ein Daseyn, so fern es mit einem andern gegebenen im Verhältnisse steht, aber nicht für sich allein, als nothwendig erkannt werden. Folglich giebt es keine einzige Substanz, deren Daseyn schlechthin nothwendig wäre; sondern es sind nur die Wirkungen, denen

nen diese Nothwendigkeit, im Verhältnisse zu ihren Ursachen betrachtet, zugeschrieben werden kann.

* * *

## Allgemeine Anmerkung zum Systeme der Grundsätze.

Die Deduction der Kategorien hatte dargethan, daß diese reinen Begriffe die Verbindung des Mannigfaltigen einer Anschauung auf gewisse Art als nothwendig vorstellen, und eben dadurch Beziehung der Vorstellungen auf ein Object hervor bringen. Da nun diese Begriffe a priori sich auf Gegenstände beziehen, so mußte der Verstand noch über dieselben auch die Regeln ihrer Anwendung auf empirische Anschauung enthalten, welche die jetzt vorgetragenen Grundsätze waren. Kein Wunder daher, wenn diese Begriffe von der Art sind, daß man von ihrer objectiven Realität, ohne in Beziehung auf Anschauung betrachtet, gar nicht versichert seyn kann. Denn in diesem Falle befindet sich die Urtheilskraft ohne Regeln ihrer Anwendung, und wir können daher gar nicht wissen, ob sie auch wirklich auf Objecte gehen. Daß es ein Object von der Art gebe, daß vieles in demselben einerley sey, d. i. daß es eine Größe habe; daß an ihm etwas seyn müsse, daß, obgleich die Vorstellung davon ebenfalls die einer Synthesis des Gleichartigen ist, dieselbe gleichwohl von der Art ist, daß sie auf Ein Mahl entsteht; oder wie etwas bloß als Subject, niemahls als bloße Bestimmung anderer Dinge existiren könne; oder daß ein Object so beschaffen ist, daß wenn dasselbe existirt, etwas anderes noth-

nothwendig auch existiren müsse; oder daß mehrere Dinge einen wechselseitigen Einfluß auf einander haben können; endlich daß etwas existiren könne, existire oder gar nothwendig existire: alles dieses müßte uns als so viele ganz willkührliche Bestimmungen vorkommen, die wir mit keiner Befugniß Objecten zuschreiben könnten, wenn nicht die Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft den Fall der Anwendung dieser Begriffe auf empirische Anschauung bestimmten.

Diese Grundsätze waren insgesammt synthetisch, und konnten nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung bewiesen werden, folglich nur in so fern, als Gegenstände in der Anschauung vorgestellt werden sollen. Wird nun von der Anschauung abstrahirt, so ist es unmöglich, diese Synthesis weiter einzusehen. Sodann kann man zwar noch die reinen Verstandesbegriffe mit einander verknüpfen, aber da die nothwendige Einheit der Anschauung durch diese Synthesis nicht mehr begriffen wird, so geschieht sie ganz willkührlich, und kann durch nichts bewiesen werden. Werden sie nicht aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen, so bleibt nichts übrig, als sie für analytische Sätze zu halten, und in der Entwickelung der Begriffe ihren Beweis zu suchen. Gewöhnlich überredet man sich dann, in dem Subjecte eines solchen Satzes schon das Prädicat zu finden. Der Satz der Causalität giebt hiervon ein merkwürdiges Beyspiel. Man druckt ihn so aus: Alles zufällig-existirende muß eine Ursache haben. Versteht man nun unter dem Zufälligen dasjenige, was nicht die Kategorie der Modalität, (als etwas, dessen Nichtseyn sich denken läßt,) sondern die der Relation,

(als

(als etwas, das nur als Folge eines andern existiren kann,) enthält, dann hat man den identischen Satz: Dasjenige, was nur als Folge existiren kann, hat seine Ursache. Zufällig ist dasjenige, was zu der Zeit auch nicht seyn konnte, in welcher es da ist. Dieser Begriff des Zufälligen ist aber mit dem der Veränderung nicht einerley. Daraus, daß ein Zustand eines Dinges in der einen Zeit auf einen andern in der vorhergehenden Zeit folgt, kann die Zufälligkeit des letztern, das ist: es kann daher nicht geschlossen werden, daß in eben der Zeit, da der erste Zustand des Dinges existirte, auch der zweyte hätte existiren können. Es folgt also, daß wenn der Schluß vom Zufällig-existirenden auf einen Grund auch ganz richtig ist, derselbe doch nicht den Satz der Causalität, daß alle Veränderung eine Ursache habe, beweise.

Vorzüglich merkwürdig ist es, daß, um Objecte durch die Kategorien zu denken, wir nicht bloß Anschauungen, sondern jederzeit äußere Anschauungen bedürfen. Um etwas als beharrlich in der Anschauung zu denken, bedürfen wir eine Anschauung im Raume, (die Materie,) welches daher kommt, daß der Raum selbst als beharrend, die Zeit aber als fließend vorgestellt wird. Um Veränderung sich vorzustellen, müssen wir jederzeit an Veränderung im Raume denken. Dieses gilt selbst von den Veränderungen des Gemüths. Denn um diese sich vorzustellen, denken wir die Zeit unter dem Bilde einer Linie, um an dieser als etwas Beharrlichem unsre eigene Existenz anschaulich vorzustellen, wovon der Grund dieser ist, daß aller Veränderung etwas Beharrliches zum Grunde

liegt,

liegt, im innern Sinne aber gar keine beharrliche Form angetroffen wird. Eben so ist es nur möglich, die objective Realität der Kategorie der Wechselwirkung sich vorzustellen, nur so fern die Substanzen im Raume gesetzt werden. Denn in diesem Falle ist es die Berührung, die diesen wechselseitigen Einfluß vorstellt. Um etwas als extensive Größe sich vorzustellen, bedürfen wir jederzeit der Vorstellung des Raums: denn auch die Zeit als Größe kann nur in dem Bilde einer Linie vorgestellt werden. Intensive Größen, (Realitäten,) können nur durch das Wirksame im Raume gedacht werden. Hieraus fließt von selbst, daß, um etwas als möglich, wirklich oder nothwendig uns vorzustellen, wir jederzeit äußere Anschauung bey der Hand haben müssen.

Durch diese Betrachtung bestätigt sich unsre Widerlegung des Idealismus. Derselbe hält die innere Erfahrung für die allein zuverlässige, und erklärt alle äußere Erfahrung für bloße Einbildung. Dagegen hat sich hier ergeben, daß wir immer der äußern Anschauung bedürfen, um von der objectiven Realität irgend einer Kategorie, wodurch doch überhaupt Erfahrung möglich ist, versichert zu seyn, woraus folgt, daß die innere Erfahrung gar nicht möglich wäre, wenn nicht äußere dieselbe möglich machte.

Mit diesen Grundsätzen stimmen nun die vier Formeln überein: in mundo non datur saltus, — non datur hiatus, — non datur casus, — non datur fatum. Nach der ersten giebt es keine Anschauung, die schlechthin begrenzt wäre, so daß man dieselbe nicht noch erweitern könnte, das ist: alle Anschauungen sind exten-

extensive Größen. Die zweyte sagt: in der Welt giebt es keine Kluft, (keine gänzliche Leere,) das ist: kein leerer Raum und keine leere Zeit kann wahrgenommen und Gegenstand der Erfahrung werden, und kommt damit überein, daß jede empirische Anschauung als ein Reales vorgestellt wird. Der Satz: Nichts geschieht durch ein Ungefähr, ist mit dem einerley: Jede Begebenheit hat eine Ursache. Endlich druckt die vierte Formel aus, daß jede Nothwendigkeit in der Welt eine verständliche und nicht blinde Nothwendigkeit sey, und ist mit dem Satze einerley, daß lediglich das Daseyn der Wirkungen, deren Ursachen gegeben sind, als nothwendig gedacht werden könne.

## Der Analytik der Grundsätze drittes Hauptstück.

### Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena.

Wir haben die Bedingungen erwogen, die alle Erfahrung möglich machen. Ob es nicht für uns Erkenntnisse giebt, die sich weiter erstrecken als Erfahrung reicht, das ist eine Frage, die sich zwar leicht aus dem Vorhergehenden beantworten läßt, deren ausführliche Beantwortung aber der folgenden Abtheilung der transcendentalen Logik aufbehalten ist. Hier wollen wir noch eine Ueberlegung über jene transcendentalen Bedingungen anstellen, die uns versichern soll, daß

wenig-

wenigstens mit denselben wir über die Sphäre der Erfahrung nie hinaus kommen, und zu Kenntnissen von Gegenständen, so fern sie nicht angeschauet werden, nie damit gelangen können.

Von den Grundsätzen des reinen Verstandes ist erwiesen, daß sie so viele Regeln sind, die empirische Anschauung unter das Schema der Kategorie zu subsumiren. Die Kategorien geben die nothwendige Einheit der Anschauung her, und bringen dadurch dasjenige in dieselbe, was objective Beziehung genannt wird. Aber die objective Realität eben dieser Begriffe, das ist eben diese objective Beziehung in Ansehung der empirischen Anschauung, wodurch Gegenstände der Erfahrung vorgestellt werden, ist damit noch nicht eingesehen. Da nun alle Verstandeshandlung in der Verbindung besteht, dieser aber die Form des innern Sinnes zum Grunde liegt; so ist es möglich, daß der Verstand, als transcendentale Einbildungskraft, synthetische Einheit des Bewußtseyns den Kategorien gemäß in Beziehung auf diese Form des innern Sinnes a priori denken kann. Die Kategorien werden auf diese Weise Schemate des reinen Verstandes, und diese sind es allein, unter welchen jede empirische Anschauung stehen muß, wenn die Verknüpfung des Mannigfaltigen derselben als nothwendig, und folglich ein Gegenstand, vorgestellt werden soll, und in den Grundsätzen des reinen Verstandes bestimmt die transcendentale Urtheilskraft den Fall der Anwendung der Schemate auf empirische Anschauung. Das Resultat dieser ganzen Untersuchung war demnach, daß diese Grundsätze so wohl als die reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände der Er-

fah-

fahrung gehen, indem sie das Erkenntniß derselben möglich machen. Dieses aber ist ein Satz, den man wohl von selbst gewußt hat, und es scheinen daher die tiefen Untersuchungen, die uns zu einem ganz bekannten Resultate geführt haben, gänzlich überflüssig gewesen zu seyn. Bedenkt man aber, daß ohne diese Nachforschungen wir von der Rechtmäßigkeit dieses Besitzes nie gründlich überzeugt seyn, und daß, was hieraus folgt, wir auch die Schranken desselben nicht kennen können, und folglich Gefahr laufen, von den Grundsätzen des reinen Verstandes jeden Augenblick einen falschen Gebrauch zu machen, so muß uns das sogar von der Nothwendigkeit der geschehenen Untersuchung überzeugen.

Der transcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist der, daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst; der empirische dagegen, wenn er bloß auf Erscheinungen, das ist: auf angeschauete Gegenstände, (Gegenstände der Erfahrung,) bezogen wird. Nun muß unsre Untersuchung jeden überführen, daß wir so wohl von allen Grundsätzen des Verstandes als von seinen Begriffen zu keinem andern als empirischen Gebrauche berechtigt sind. Daß ein Begriff überhaupt ein Begriff ist, das ist: daß die Theilvorstellungen desselben zu einem Bewußtseyn überein stimmen, macht zwar seine logische, aber noch bey weiten nicht die objective Realität desselben aus. Hierzu wird erfordert, daß er sich auf einen Gegenstand beziehe, da ohne dies er gänzlich leer wäre. Der Gegenstand eines Begriffs kann aber nicht anders als in der Anschauung gegeben werden. Ist diese An-

schauung rein, so beweiset die mögliche Darstellung des Begriffs in einer reinen Anschauung doch auch noch nicht seine objective Gültigkeit, das ist: diejenige Eigenschaft desselben, wornach ein Mannigfaltiges als im Objecte, und daher für jedermann gültig, verbunden vorgestellt wird. Daß der Raum drey Abmessungen habe, oder daß zwischen zwey Puncten nur Eine gerade Linie möglich sey, ist freylich a priori und vor aller empirischen Anschauung gewiß. Aber diese als nothwendig vorgestellte Verbindung ist doch nicht mit derjenigen, die in der objectiven Beziehung unsrer Vorstellungen gedacht wird, einerley. Jene hat ihren Grund darin, daß die Vorstellung des Raums eine reine Anschauung, diese dagegen darin, daß der Raum die Bedingung der Anschauung des in ihm Gegebenen ist. Die objective Realität aller Sätze der reinen Mathematik besteht nicht darin, daß sie a priori gewiß sind; sondern darin, daß ihnen an Erscheinungen Bedeutung gegeben werden kann, ohne welches sie, so wahr sie auch sind, bloße Spiele der Einbildungskraft wären.

Mit den Kategorien verhält es sich nun nicht anders. Nicht allein, daß wir gar nicht wissen können, ob diese Begriffe auf irgend ein Object bezogen werden können, wenn die objective Bedeutung derselben nicht an den Gegenständen der empirischen Anschauung gezeigt werden könnte, so sind wir auch nicht einmahl fähig, sie ihrer objectiven Beziehung nach zu erklären, ohne die Bedingungen der Sinnlichkeit, welchen gemäß ihnen Objecte allein gegeben werden können, in die Erklärung zu bringen. Will ich mir etwas als eine Größe vorstellen, so muß ich denken, wie vielmahl Eins

in

in ihm gesetzt sey. Aber diese Vorstellung des Wie viel Mahl ist die einer successiven Synthesis, und ihr liegt die Vorstellung der Zeit zum Grunde. Sich etwas als ein Reales denken ist nur möglich, wenn man eine erfüllte Zeit sich vorstellt. Etwas sich denken, das nur als Subject und gar nicht als Prädicat gedacht werden kann, ist zwar meinem Belieben überlassen; aber ich finde auch, daß ich von dieser willkührlichen Gedankenbestimmung gar keinen Gebrauch machen kann, als nur so fern ich etwas mir als beharrlich und seinen Zustand als wechselnd vorstelle. Abstrahire ich bey dem Verhältnisse der Ursache zur Wirkung von der Zeit, so bleibt mir nichts mehr als das Logische des Grundes zur Folge, wodurch aber gar nichts als Object gedacht wird. Kann der Begriff der Ursache und der der Substanz nicht anders real erklärt werden, als nur in Beziehung auf Zeit, so ist von selbst klar, daß es sich mit dem Begriffe des Commercium nicht anders verhalte; und ist die Erklärung aller dieser Kategorien, so fern sie auf ein Object bezogen werden, nur unter jener Bedingung möglich, so versteht es sich, daß auch die Begriffe der Modalität nur unter eben der Bedingung real definirt werden können. Hieraus folgt nun, daß die Kategorien niemahls von transcendentalem, sondern nur von empirischem Gebrauche seyn können.

Hieraus aber folgt auch, daß die Urtheilskraft keine Grundsätze enthalten könne, nach welchen der transcendentale Gebrauch der Kategorien möglich wäre. Denn soll ein Grundsatz den Gebrauch irgend einer Kategorie bestimmen, so muß er den Fall anzeigen, in welchem durch die Kategorie etwas als Object vorgestellt

wird. Die Regeln der transscendentalen Urtheilskraft thun dieses, indem sie die Anwendung der Kategorien auf die empirische Anschauung, und folglich das zeigen, daß das für jedermann Gültige in der empirischen Anschauung, welches die Erfahrung ausmacht, nur durch die Kategorien vorgestellt wird. Fehlt nun diese Anschauung, so kann auch die Urtheilskraft keine Regel zur Anwendung der Kategorie geben. Der Verstandesbegriff in dieser reinen Bedeutung druckt dann nichts mehr aus, als eine ihm gemäße bestimmte Verknüpfung des Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung; aber objective Realität hat er so lange nicht, als dieselbe an keiner wirklichen Anschauung gezeigt werden kann. Es ist freylich wahr, daß die Kategorien aus einer andern Quelle als aus der Sinnlichkeit entspringen, aber daher muß man sich nicht verleiten lassen, die objective Gültigkeit derselben weiter auszudehnen als auf die Gegenstände der Sinne, an welchen dieselbe lediglich gezeigt werden kann.

Wenn wir aber an Gegenstände, so fern sie angeschauet werden, (an Erscheinungen,) denken, so scheint es doch nothwendig, dieselben von einem Etwas, so fern es nicht angeschauet wird, (Noumenon,) zu unterscheiden; und da der Verstand keine andern Begriffe als die Kategorien liefert, so scheint es, daß man diese Dinge an sich wenigstens doch durch die Kategorien denken dürfe. Die Täuschung, die uns zu diesem transcendentalen Gebrauche der Kategorien verleitet, beruhet darauf, daß wir den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas, das nicht angeschauet wird, für einen bestimmten halten, und

da

da wir ihn an der Anschauung nicht bestimmen können, dieses durch die Kategorien zu leisten vermeinen.

Wird unter Noumenon ein Ding verstanden, so fern es nicht Object unsrer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unsrer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist das ein Noumenon im negativen Verstande; wird aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung verstanden, so nimmt man eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, deren Möglichkeit wir auch nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.

Nun ist es der Natur unsers Erkenntnißvermögens angemessen, uns eine Vorstellung von einem Etwas zu machen, so fern es nicht angeschauet wird, und welches dem angeschaueten Gegenstande zum Grunde liegt. Aber wir begreifen doch auch, daß ein solches Verstandeswesen auch nicht einmahl durch die Kategorien gedacht werden kann, weil die objective Beziehung derselben doch nur bloß an Anschauungen, und zwar auch nur so fern sie Schemate sind, als solche aber das Mannigfaltige zur nothwendigen Einheit in Beziehung auf Zeit vorstellen, gezeigt werden kann. Sollten demnach die Kategorien auf Noumena angewandt werden können, so müßten ihnen Anschauungen, und zwar intellectuelle, zum Grunde liegen, wodurch sie aber als Noumena in positiver Bedeutung vorgestellt werden. Ein Verstand aber, der in den Kategorien die Gegenstände selbst anschauete, und nicht nöthig hätte, daß ihm das Mannigfaltige vorher gegeben würde, der würde selbst anschauen. Von einem solchen Verstande haben wir

allen-

allenfalls einen problematischen Gedanken, aber die reale Möglichkeit desselben können wir nicht einsehen. Der unsrige ist nur discursiv, das heißt: er kann nicht anders als vermittelst der Anwendung der Kategorien auf sinnliche Anschauungen sich Gegenstände vorstellen. Die Sinnlichkeit liefert uns Anschauungen, und durch diese wird noch kein Gegenstand vorgestellt; der Verstand liefert Begriffe, und auch durch diese wird kein Gegenstand vorgestellt. Nur durch Vereinigung beyder Vermögen kann Erkenntniß, das ist: objective Beziehung unsrer Vorstellungen, entspringen. Da durch die Kategorien die nothwendige und für jedermann gültige Einheit des Bewußtseyns an einem gegebenen Mannigfaltigen überhaupt vorgestellt wird, so erstrecken sich die Kategorien in so fern weiter als die sinnlichen Anschauungen, als durch sie überhaupt Verknüpfung als nothwendig, auch nach Absonderung der sinnlichen Anschauung, gedacht wird. Aber in dieser reinen Bedeutung sind sie doch nur Gedankenformen, und stellen kein Object vor, da selbst die bestimmte Verknüpfung eines möglichen Mannigfaltigen in ihnen ganz willkührlich gedacht wird, welche nur an empirischen Anschauungen, um Erfahrung hervor zu bringen, gezeigt werden kann.

Der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung ist also nicht allein zulässig, sondern auch nothwendig, aber nur als Grenzbegriff, um damit anzudeuten, daß die sinnliche Anschauung sich nicht bis über die Dinge an sich selbst ausdehnen darf. Und da wir von der Sinnlichkeit nicht behaupten können, daß sie die einzig mögliche Anschauungsart sey, so ist er immer

ein problematischer Begriff. Aber gleichwohl ist doch die reale Möglichkeit dieser Noumena gar nicht einzusehen, da wir auch nicht einmahl einen Begriff von einer Anschauung derselben haben.

Die Eintheilung der Begriffe in sinnliche und intellectuelle ist in so fern richtig, als von der objectiven Beziehung derselben gänzlich abstrahirt wird. Der Begriff eines Noumenon würde demnach ein intellectueller Begriff seyn, der aber nichts mehr ausdruckt, als daß unsre Vorstellungsart der Gegenstände auf Dinge an sich keinesweges passe. Er ist demnach ein gänzlich unbestimmter Begriff von einem Gegenstande überhaupt, den wir auf keine Weise positiv bestimmen, folglich durch ihn auch gar kein Object erkennen können. Aus diesem Grunde ist aber die Eintheilung der Welt selbst in eine Sinnen- und Verstandeswelt gar nicht zulässig, weil dadurch Objecte selbst, und nicht bloß Begriffe, eingetheilt werden, mithin eine objective Beziehung voraus gesetzt wird, welche doch in Ansehung der Noumena gar nicht möglich ist.

## Anhang.

## Von der Amphibolie der Reflexions-Begriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transcendentalen.

Wenn wir auf die Gründe der Verbindung der Vorstellungen in einem Urtheile aufmerksam sind, dann untersuchen wir dasselbe. Vor dieser Untersuchung kann noch eine Ueberlegung (reflexio) angestellt werden,

werden, und diese würde eine Aufmerksamkeit auf die Erkenntnißkraft selbst seyn, in welcher die Verbindung der Vorstellungen geschieht. Ist nämlich von einem objectiven Urtheile die Rede, so läßt sich fragen, ob nicht Neigung oder Gewohnheit, auf eine gewisse Art über ein Object zu urtheilen, verleitet, oder ob es der von allen subjectiven Gründen freye Verstand ist, welcher urtheilt. Transcendental aber wird die Ueberlegung seyn, wenn sie eine Aufmerksamkeit auf die Erkenntnißkraft in transcendentaler Absicht ist, das heißt: wenn durch sie unterschieden wird, ob der Verstand ohne alle Beziehung auf sinnliche Anschauung Objecte denkt, oder ob er nur in dieser Beziehung dieselben denkt.

Alle Verbindung der Vorstellungen zu einem objectiven Urtheile geschieht den Kategorien gemäß, deren Tafel alle Arten allgemein-gültiger Verknüpfung vollständig enthält. Sie gründet sich mithin auf Vergleichung, die dem Urtheile selbst vorher gehen muß, und das Geschäfft derselben muß daher auch vollständig angegeben werden können. Diese fragt nun, ob die Vorstellungen einerley oder verschieden sind, daher allgemeine und besondere Urtheile entspringen; ob sie mit einander überein stimmen oder sich widerstreiten, woher im ersten Falle bejahende, im letzten verneinende Urtheile werden; nach dem Innern und Aeußern derselben, wodurch kategorische und hypothetische Urtheile werden; endlich was an ihnen die Materie, (das Bestimmbare,) ist, und was zur bloßen Form, (Bestimmung,) gehört, woraus problematische und assertorische Urtheile entstehen. So fern nun nicht auf die

Erkennt-

Erkenntnißkraft, der die Vorstellungen angehören, gesehen wird, werden diese Begriffe: der Einerleyheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und des Aeußern, der Materie und Form, Vergleichungsbegriffe, (logische Reflexions-Begriffe,) heißen müssen: da sich aber eine sehr große Verschiedenheit ergeben wird, wenn in dieser Vergleichung Vorstellungen als der Sinnlichkeit, oder als bloß dem reinen Verstande angehörend, betrachtet werden; so werden eben diese Begriffe, wenn die Vergleichung mit transcendentaler Reflexion verknüpft ist, transcendentale Reflexions-Begriffe genannt werden müssen. Diese transcendentale Reflexion soll jetzt unternommen werden.

1. Einerleyheit und Verschiedenheit. Wenn dem reinen Verstande ein Gegenstand dargestellt und derselbe durch die Kategorien der Quantität und Qualität gedacht werden könnte, ohne daß er in einer sinnlichen Anschauung gegeben wäre; so würde derselbe, wenn er mehrmahls vorgestellt würde, nicht viele Dinge, sondern nur Ein Ding seyn. Ist derselbe dagegen Erscheinung, so wird nicht Ein Ding, sondern es werden viele vorgestellt, wenn an verschiedenen Oertern zu gleicher Zeit, obgleich durch einerley Quantität und Qualität, dasselbe bestimmt ist. So können zwey Tropfen Wasser gleich groß und gänzlich gleichartig seyn, und gleichwohl sind sie numerisch verschieden, wenn sie an zwey Stellen zugleich angeschauet werden. Weil Leibnitz die Erscheinungen für Dinge an sich selbst hielt, in deren Vorstellung aber die Sinnlichkeit eine

gewisse

gewisse Verworrenheit verursachte, die der Verstand davon wieder absondern müßte, so entstand sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium), nach welchem es in der Natur nicht zwey völlig gleiche und ähnliche Dinge geben kann, obgleich die Sinnlichkeit dieses zu glauben uns verleitet. Wenn der Verstand von seinen Kategorien einen andern als lediglich empirischen Gebrauch, (Anwendung auf sinnliche Anschauung,) machen könnte; so würde auch in der That dieser Satz gewiß seyn. Da aber die objective Gültigkeit keiner einzigen Kategorie irgend wo anders als an der empirischen Anschauung gezeigt werden kann, wir folglich nicht einmahl wissen, ob die Begriffe der Quantität und Qualität in Ansehung der Dinge an sich selbst noch eine Bedeutung haben: so bleibt von diesem Princip nur noch ein möglicher logischer Sinn übrig, der nämlich, daß wenn man von den Verschiedenheiten zweyer Vorstellungen abstrahirt, man dadurch eine einzige allgemeine erhalte, die sie beyde unter sich enthält.

2. Einstimmung und Widerstreit. Wenn etwas als Gegenstand des reinen Verstandes durch den Begriff der Realität gedacht werden könnte, ohne daß derselbe in einer sinnlichen Anschauung gegeben seyn darf, so kann kein Widerstreit unter seinen Realitäten gefunden werden. Wenn dagegen ein Gegenstand in der Anschauung durch den Begriff der Realität bestimmt gedacht, und folglich eine Erscheinung gesetzt wird, so giebt es allerdings einen Widerstreit unter seinen Realitäten, in welchem die eine von der andern

ent-

entweder ganz oder zum Theile aufgehoben wird. So heben sich z. B. zwey Kräfte, die nach entgegen gesetzten Richtungen einen Körper ziehen, oder auch Realitäten bloß vor dem innern Sinne, einander auf. Aus dem angezeigten Grunde, daß Leibnitz die Dinge, wie sie an sich sind, durch den Verstand zu kennen glaubte, entstand bey ihm dieser Satz, daß zwischen Realitäten kein Widerstreit Statt finden könne, und daß der beständig in der Natur vor Augen liegende Widerstreit nur scheinbar sey, welchen Schein bloß die Sinne erzeugen. Uebel waren ihm die nothwendigen Schranken der Geschöpfe, folglich bloße Negationen, und nicht Realitäten, die andern entgegen wirken. Dagegen haben wir überzeugend dargethan, daß wir von der objectiven Beziehung des Begriffs der Realität nur bloß auf Erscheinungen versichert seyn können, indem derselbe lediglich an der empirischen Anschauung Anwendung findet, in welcher es etwas, (die Empfindung,) giebt, die als intensive Größe, folglich als Realität, vorgestellt werden kann. Ob dieser Begriff auf Dinge, so fern sie nicht angeschauet werden, Anwendung habe, muß uns unbekannt seyn. Abstrahiren wir aber von der nothwendigen Bedingung, unter welcher dieser Begriff auf Gegenstände bezogen werden kann, folglich von aller objectiven Beziehung desselben; so bleibt noch der wahre, aber identische, Satz übrig, daß ein Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts Verneinendes enthalte.

3. Das Innere und Aeußere. Wird etwas, bloß als Gegenstand des reinen Verstandes, durch den Begriff der Substanz gedacht, so sind alle Bestim-

mungen

mungen derselben innerlich, das ist: sie haben dem Daseyn nach keine Beziehung auf irgend etwas von ihm verschiedenes. Dagegen sind die Bestimmungen einer substantia phaenomenon nichts als Verhältnisse, indem das Daseyn derselben nur unter Voraussetzung von etwas von ihr verschiedenem gedacht werden kann. Nach dem Intellectual-Systeme des Leibnitz war jede Substanz substantia noumenon, und er gab es für eine Folge des verwirrenden Geschäfftes der Sinnlichkeit aus, daß die Bestimmungen der Substanz uns nur als Verhältnisse vorkommen. Nachdem der Verstand diesen Einfluß derselben abgesondert hat, so erkennt er nichts als innere Bestimmungen der Substanz. Da die Zusammensetzung zu den äußern Verhältnissen der Substanzen gehört, so mußten die Substanzen, als Gegenstände des reinen Verstandes, einfache Wesen seyn. Und da er ein Beyspiel von innerer Bestimmung im innern Sinne zu finden glaubte, nämlich die Vorstellungskraft, so legte er dieselbe seinen einfachen Substanzen bey, und so entstanden ihm Monaden. Dagegen ist von uns gezeigt worden, daß der Begriff der Substanz nur auf empirische Anschauung, und zwar vermittelst seines Schema, (der Beharrlichkeit,) angewandt werden könne, wodurch Verknüpfung des Mannigfaltigen als für jedermann gültig, das ist: in diesem Falle, etwas in der Zeit bestimmt, gedacht werden kann. Ob bey einem Gegenstande des reinen Verstandes dieser Begriff noch eine Bedeutung habe, können wir nicht wissen. Abstrahiren wir von der Anschauung eines Gegenstandes, so wird dadurch zugleich auch von der objectiven Beziehung

hung

hung des Begriffs der Substantialität abstrahirt. Sonach bleibt uns dann nur noch ein logisches Subject, (ein Begriff,) übrig, und folglich der identische Satz, daß die Theilvorstellungen desselben in ihm gedacht werden.

4. Materie und Form. Wenn ein Gegenstand des reinen Verstandes als wirklich gedacht wird, so geht die Materie desselben, (die essentialia, und, nach Leibnitz, die Monaden,) seiner Form, (der Art ihrer Zusammensetzung,) vor. Ganz anders verhält es sich mit den Gegenständen der Anschauung. Hier muß die formale Anschauung, (Raum und Zeit,) der materialen, wodurch etwas Wirkliches vorgestellt wird, schon als etwas für sich Gegebenes vorher gehen. Indem Leibnitz die Erscheinungen für Dinge an sich ansah, so waren ihm der Raum und die Zeit die Formen eben dieser Dinge, jener die Ordnung der zugleich seyenden, diese die der nach einander seyenden Dinge, und er schrieb es auf die Rechnung der verwirrenden Sinnlichkeit, daß uns Raum und Zeit als etwas für sich selbst Gegebenes und von den Gegenständen Abgesondertes vorkommen. Dagegen hat die Critik gezeigt, daß die objective Beziehung des Begriffs der Wirklichkeit nur bloß an der empirischen Anschauung gezeigt werden, und man gar nicht wissen kann, ob in den Gegenständen des reinen Verstandes auch überhaupt so etwas sey, das diesem Begriffe correspondirt. Wenn aber von aller objectiven Beziehung desselben abstrahirt wird, so bleibt von der Behauptung des Herrn von Leibnitz der gewisse, aber freylich identische, Satz übrig, daß die Begriffe eines Urtheils erst müssen

gegeben seyn, und als problematisch verknüpft gedacht werden können, ehe assertorisch geurtheilt werden kann.

Die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit oder in dem reinen Verstande geben, wollen wir den **transcendentalen Ort** desselben nennen. Demnach würde die Anweisung, den transcendentalen Ort eines Begriffs zu bestimmen, die **transcendentale Topik** seyn. Dieselbe kann nicht mehr als die obigen vier Titel haben. Dadurch nun, daß die transcendentale Ueberlegung beyde Oerter unterscheidet, entsteht die Bemerkung, daß es ganz etwas verschiedenes sey, ob etwas durch die reinen Verstandesbegriffe als Object gedacht werde, so fern es in der Anschauung gegeben ist, oder ohne alle Beziehung auf mögliche Anschauung. In der Vergleichung der bloßen Begriffe wird lediglich gefragt, ob sie einerley oder verschieden sind, ob sie mit einander überein stimmen oder sich widerstreiten, ob der eine in dem andern schon gedacht werde, oder demselben fremd sey, und endlich ob sie problematisch oder assertorisch verbunden werden. Sollen aber durch diese Begriffe Objecte gedacht werden, so ist zuvor transcendentale Ueberlegung nöthig, um auszumitteln, ob das Object bloß durch den reinen Verstand gedacht, oder auch durch die Sinne angeschauet werden soll. Der große Leibnitz unterließ diese transcendentale Ueberlegung, indem er keinen Unterschied erkannte zwischen Phänomenis und Noumenis, ob er gleich sich dieser Worte bediente. Denn der Gegenstand der Anschauung war ihm nichts anderes als das Verstandeswesen, wenn nämlich, seiner Meinung

nach,

nach, der Verstand nur erst die irrigen Urtheile abgesondert hätte, zu welchen die Sinnlichkeit uns verleitet. Raum und Zeit waren ihm nicht Formen der Erscheinungen, sondern der Dinge an sich selbst. Mithin konnte er auch keine Grenze des Gebrauchs der Kategorien anerkennen, sondern vermischte unbesorgt den transcendentalen Gebrauch derselben mit dem empirischen. So wie Locke die reinen Verstandesbegriffe gleichsam sensificirte, das ist: sie für empirische und durch Reflexion aus der Erfahrung gezogene Begriffe hielt, so intellectuellirte Leibnitz dieselben, und mit ihnen die Erscheinungen, indem er dafür hielt, durch dieselben die Dinge an sich selbst zu erkennen, nachdem der Verstand das Fremde und Irrige, das die Sinnlichkeit in ihrer Vorstellung verursachte, abgesondert hatte.

Was einem Begriffe allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht jedem Besondern, was unter jenem Begriffe enthalten ist. Wollte man diese Regel umkehren, und sagen: Was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besondern nicht enthalten, die unter demselben stehen; so würde dieses etwas ungereimtes seyn, weil ein besonderer Begriff eben darum ein besonderer ist, daß er mehr in sich enthält, als der allgemeine. Gleichwohl ist es dem großen Leibnitz unbemerkt geblieben, daß sein intellectuelles System wirklich eine Anwendung eben dieses falschen Satzes sey.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden, so fern von der objectiven Beziehung des Begriffs abstrahirt wird, ist sehr richtig. Denn da ist es immer eben

der-

derselbe Begriff, wenn er durch einerley Merkmahle gedacht wird. Sollen aber durch denselben Objecte vorgestellt werden, so ist zuvörderst transcendentale Ueberlegung nöthig, wohin sie nämlich zu setzen sind, ob dieselben Gegenstände der Anschauung oder bloß des reinen Verstandes seyn sollen. Dann aber ergiebt sich, daß die Begriffe der Quantität und Qualität bloß an Gegenständen der Anschauung Bedeutung haben. Wenn also gleich in jenem Begriffe von der Anschauung ist abstrahirt worden, so kann doch nicht von ihr abstrahirt werden, wenn er auf einen Gegenstand bezogen werden soll. Folglich sind es mehrere Gegenstände, wenn sie gleich durch einerley Quantität und Qualität gedacht werden, wenn der Gegenstand an mehrern Orten zugleich angeschauet wird. Wird ein Begriff durch lauter Bejahungen gedacht, so kann er nichts Verneinendes enthalten. Anders aber verhält es sich, wenn man bejahende Vorstellungen auf Objecte bezieht. Da der Begriff der Realität doch nur auf Gegenstände der Anschauung bezogen werden kann, so können dieselben im Gegenstande im Widerstreite seyn, ungeachtet sie freylich im bloßen Begriffe einander nicht widersprechen. Auch gehören die Merkmahle eines Begriffs demselben selbst zu, und hängen in so fern von keiner vom Begriffe verschiedenen Vorstellung ab. Wird aber derselbe unter der Vorstellung eines Subjects, das nur als Subject gedacht werden kann, auf Gegenstände bezogen; so offenbart sich hier sofort, daß diese Beziehung nur auf empirische Anschauungen möglich sey, auf welche der Begriff des beharrlichen Realen, und hierdurch der Begriff der Substanz selbst, angewandt

gewandt werden kann, daß aber diese Substanz in der Erscheinung gar nichts schlechthin-inneres hat. Endlich müssen die Begriffe selbst erst gegeben seyn, und im problematischen Urtheile zusammen gefaßt werden können, ehe assertorisch geurtheilt wird. Ganz anders verhält es sich, wenn der Begriff der Materie, (des Gegebenen,) und der Form, (der Art, wie etwas als Object gegeben ist,) auf Objecte bezogen wird. Denn da uns Objecte nur im Raume und in der Zeit gegeben seyn können, so geht die formale Anschauung der empirischen nothwendig vor. Kurz, das ganze intellectuelle System Leibnitzens hat darin seinen Grund, daß er dafür hielt, daß das, was von Begriffen gilt, so fern von aller objectiven Beziehung derselben abstrahirt wird, auch noch gelten müsse, wenn dieselben Objecte vorstellen.

Wird unter einem Noumenon derjenige Gegenstand verstanden, der durch die reinen Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht wird, so ist derselbe unmöglich. Die Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft haben die Anwendung der Kategorien auf empirische Anschauung, um dadurch Vorstellung einer für jedermann gültigen Verknüpfung eines empirischen Mannigfaltigen, das ist: Vorstellung eines Objects, möglich zu machen, dargethan. Aber weiter ist auch die Rechtfertigung, Gegenstände durch die Kategorien denken zu können, nicht gegangen. Ein Gegenstand von dieser Art ist ein Noumenon im positiven Verstande, welches nach einer Critik der reinen Vernunft nicht zugelassen werden kann. In dem Begriffe eines Noumenon im negativen Verstande liegt nichts

mehr als die eines Objects, das ist: Vorstellung einer allgemein gültigen Verknüpfung. Aber auf welche Art diese Verknüpfung gedacht werden kann, das liegt nicht darin. In empirischen Gegenständen, (Erscheinungen,) wird sie durch die Kategorien gedacht. Da derselben Anwendung aber auch nur lediglich an empirischen Anschauungen gezeigt werden kann, so ist es auch nicht möglich, von diesem Noumenon irgend etwas mehr als den allgemeinen Titel auszusagen, daß sie nämlich Objecte sind. Der Begriff davon ist also ein bloß problematischer und Grenzbegriff, und als solcher zulässig, um anzuzeigen, daß es auch wohl Objecte geben könne, auf welche unsre sinnliche Anschauung gar nicht gehen kann. Aber ob es solche giebt, ob dieselben möglich oder unmöglich sind, das ist eine Frage, welche die speculative Vernunft garnicht beantwortet. Es mag daher immerhin Noumena geben, welche den Erscheinungen correspondiren. Aber da dieselben durch nichts positiv bestimmt werden können, so bleibt es auch völlig unausgemacht, wohin sie zu setzen sind, ob sie in uns oder auch außer uns sind; sogar, daß wir nicht einmahl sagen können, ob dieselben mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder noch bleiben, wenn diese aufgehoben wird, ja, ob selbst diese Fragen noch irgend eine Bedeutung haben, wenn vom Noumenon die Rede ist.

---

Die transcendentale Analytik hat die Bedingungen der objectiven Beziehung der Vorstellungen erwogen. Die Vorstellung eines Objects ist die der nothwendigen oder für jedermann gültigen Verknüpfung

eines

eines Mannigfaltigen. Dasselbe kann nun als gegeben oder als nicht gegeben vorgestellt werden. Im ersten Falle ist es ein wirkliches Object, (ein Etwas;) im zweyten wird es nur problematisch als Object gedacht, und ist eigentlich Nichts. Da ein Object von uns nur durch die Kategorien vorgestellt werden kann, so wird eine Eintheilung des Nichts den Kategorien gemäß möglich seyn, und diese wollen wir noch zum Beschlusse der transscendentalen Analytik vorlegen. Die Eintheilung des Etwas wird von selbst daraus folgen.

1. Ein Object, das weder Eins, noch Vieles, noch Alles ist, ist Keines, d. i. Nichts. So ist das Object eines Begriffs, dem keine Anschauung correspondirt, ein Begriff ohne (gegebenen) Gegenstand, wie die Noumena, die nicht zu den Möglichkeiten gezählt werden können, aber darum auch nicht für unmöglich auszugeben sind, (ens rationis,) oder wie gewisse neue Grundkräfte, die man ohne Widerspruch zwar denken kann, die aber, da ihnen keine Anschauung correspondiren kann, weder für möglich noch für unmöglich zu halten sind.

2. Ein Object ohne Realität ist Nichts, kein (gegebener) Gegenstand, (nihil privativum,) wie der Schatten, die Kälte.

3. Die bloß formale Anschauung ohne Substanz ist Nichts, wie der reine Raum oder die reine Zeit, die keine (gegebenen) Objecte sind, (entia imaginaria.)

4. Das Object eines Begriffs, der den formalen Bedingungen der Anschauung und des Denkens widerspricht, ist Nichts, und kein (gegebener) Gegen-

stand, (nihil negativum,) wie die geradlinige Figur von zwey Seiten.

In der Vorstellung des Nichts als eines Objects wird zwar überhaupt und problematisch nothwendige Einheit des Bewußtseyns gedacht; aber so fern doch nichts gegeben ist, worin diese Einheit als gegründet vorgestellt werden kann, so ist dieses Object überall Nichts. Das Gedankending (n. 1.) unterscheidet sich von dem Undinge (n. 2.) darin, daß das erste nicht zu den Möglichkeiten gezählt werden kann, das zweyte aber etwas Unmögliches ist. In beyden Fällen findet keine objective Beziehung der Vorstellungen Statt, weil kein Datum ist, worauf sie bezogen werden. Was das nihil privativum und ens imaginarium betrifft, so kann auf sie als Objecte auch keine Vorstellung bezogen werden, weil sie leere Data sind.

## Der transcendentalen Logik dritter Theil.

# Die transcendentale Dialectik.

## Einleitung.

### I.

### Vom transcendentalen Scheine.

Die Bedingungen der Erfahrung sind nun vollständig vor Augen gestellt, und die Möglichkeit gewisser Erkenntnisse, die sich a priori auf Gegenstände beziehen, dadurch begreiflich gemacht worden, daß man gezeigt hat, wie dieselben Verbindung des Mannigfaltigen der empirischen

schen Anschauung zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns, das ist: Erfahrung, möglich machen. Nun entsteht die Frage, ob es nicht auch Erkenntnisse gebe, die gar nicht aus dem Princip einer möglichen Erfahrung können hergeleitet werden, und die gleichwohl sich a priori auf ihre Gegenstände beziehen. Wir haben zwar schon im Anhange der vorigen Abtheilung von einem ganzen Systeme intellectueller Erkenntnisse gesprochen, welches daher entsprungen war, daß der Stifter desselben dafür hielt, daß die Kategorien sich auf Gegenstände der Anschauung, unabhängig von aller Anschauung, beziehen, und der Verstand durch diesen transcendentalen Gebrauch seiner Kategorien die Gegenstände erkenne, wie sie an sich selbst sind. Transcendentale Ueberlegung, oder Unterscheidung des Orts, wohin ein Gegenstand gesetzt wird, ob er nämlich bloß durch den reinen Verstand gedacht werde, oder in der Anschauung gegeben sey, mußte uns vor diesem Irrthume bewahren. In dieser offenbart sich, daß wenn wir durch die Kategorien unabhängig von aller Anschauung Objecte denken, dieses eine ganz willkührliche Gedankenbestimmung sey, und daß im Gegentheile die objective Realität dieser Begriffe lediglich an Gegenständen der Anschauung gezeigt werden kann. Die vermeinten Erkenntnisse jenes Systems gründen sich auf den transcendentalen Gebrauch der Kategorien, der, wie gezeigt worden ist, eigentlich ein Mißbrauch derselben ist. Sie sind aber von der Art, daß auch der Schein, den sie bey sich führen, doch nur erkünstelt ist, ja die transcendentale Ueberlegung denselben auch gänzlich vernichtet. Ihre Gegenstände sollten

die der Erfahrung seyn, von denen sie etwas aussagen, was der empirische und allein gültige Gebrauch der Kategorien nicht verstattet.

Aber es giebt noch andere Erkenntnisse, die als a priori auf Gegenstände gehend gerühmt werden, und die von der besondern Art sind, daß ihre Gegenstände in keiner möglichen Erfahrung angetroffen, und folglich auch aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung nicht hergeleitet werden können, deren Schein aber keinesweges erkünstelt ist. Der Verstand hat keine andern reinen Begriffe als die Kategorien, und der Gebrauch derselben in diesen Erkenntnissen ist nicht allein transcendental, in welchem Falle dieselben doch noch auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet seyn könnten, die sie, so wie sie an sich selbst sind, vorzustellen vorgeben; sondern er ist auch alle mögliche Erfahrung übersteigend, und sie beziehen sich ihrer Natur nach auf Gegenstände, die in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können. So ist der Gebrauch der Kategorien z. B. in dem Satze: die Welt hat einen Anfang, dessen Gegenstand in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Erkenntnisse von dieser Art müssen sich auf Grundsätze stützen, die diesen erweiterten Gebrauch der Kategorien rechtfertigen. Diese Grundsätze werden wir transcendente nennen, im Gegensatze solcher Grundsätze, die keinen andern als den empirischen Gebrauch der Kategorien erlauben, und welche immanente heißen müssen. Daher sind die Ausdrücke transcendent und transcendental von einander zu unterscheiden. Das Erkenntniß, daß eine gewisse Anschauung, Begriff oder Grundsatz sich a priori

auf

auf Gegenstände der Erfahrung beziehe, so fern dadurch Erfahrung möglich wird, haben wir transcendental genannt. Die Axiome der Geometrie, oder der Satz: alles, was geschieht, hat eine Ursache, sind zwar a priori gewiß, aber transcendental heißen sie nicht; sondern das Erkenntniß, daß diese Sätze a priori auf Erfahrung gehen, indem sie dieselbe möglich machen, heißt transcendental. Von den Kategorien und den Grundsätzen des reinen Verstandes ist erwiesen worden, daß sie niemahls von transcendentalem, d. i. die empirische Anschauung überschreitendem, sondern nur von empirischem Gebrauche seyn können. Ein Grundsatz nun, der diese Grenze zu überschreiten gebiethet, heißt transcendent.

Wenn der Verstand über das, was ihm gegeben worden ist, niemahls hinaus ginge, so würde kein Irrthum entstehen. Daß wir die entferntern Theile einer Ebene durch höhere Lichtstrahlen sehen, ist ein Factum, und dieses Urtheil daher nicht irrig. Urtheilen wir aber, daß das Meer in der Ferne erhaben sey, dann ist dieses Urtheil mit dem vorigen nicht mehr einerley, und kann daher falsch seyn, wie es denn in diesem Falle auch wirklich ist; gleichwohl scheint es uns richtig zu seyn, auch selbst nachdem wir von seiner Falschheit versichert sind. Wir finden aber diesen Schein darin gegründet, daß viele Gegenstände, die wir durch erhabenere Lichtstrahlen sehen, auch wirklich erhabener sind als andere, die durch niedrigere gesehen werden, und wir unvermerkt dieses particuläre Urtheil in ein allgemeines umschaffen.

So

So wird es sich mit dem transscendentalen Scheine, der jene vorgegebenen Erkenntnisse begleitet, verhalten. Derselbe wird nicht aufhören, auch selbst wenn wir von der Falschheit derselben werden belehrt seyn, und das daher, weil sie auf Grundsätze gegründet sind, die subjectiv verstanden so gewiß sind, als das auch bloß subjective und Wahrnehmungsurtheil, daß wir die entferntern Theile des Meeres durch höhere Lichtstrahlen sehen, die aber fälschlich für objectiv gehalten werden. Können wir dahin gelangen, den Schein dieser Grundsätze aufzudecken, so werden sie nur immanent seyn, dagegen sie transscendent sind, wenn wir uns durch diesen Schein hintergehen lassen, und sie wirklich für objective Urtheile aufnehmen.

## II.

## Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.

Die allgemeine Logik betrachtet den bloß formalen Gebrauch des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, indem sie die Begriffe eines Begriffs, Urtheils und Schlusses entwickelt. Die besondere Handlung, die in der Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand besteht, setzt sie bey Seite, und überläßt diese Untersuchung der transscendentalen Logik. Dieselbe hat nun gewisse Begriffe und Urtheile als ein Eigenthum der transscendentalen Vermögen des Verstandes und der Urtheilskraft aufgefunden, deren Bestimmung ist, nothwen-

wendige Einheit in das Mannigfaltige der empirischen Anschauung, und so Erfahrung selbst hervor zu bringen. Ob nun die reine Vernunft als transscendentales Vermögen nicht auch eine Quelle besonderer Erkenntnisse sey, die a priori sich auf Objecte beziehen, das wird die transscendentale Dialectik untersuchen.

Die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche ist das Vermögen, mittelbar zu schließen, das ist: ein Vermögen, die Wahrheit eines Urtheils aus einem andern vermittelst eines Zwischenurtheils abzuleiten. Ein solcher Schluß heißt ein Vernunftschluß, zum Unterschiede von den unmittelbaren oder Verstandesschlüssen, in welchen die Wahrheit des einen Urtheils unmittelbar aus einem andern, ohne daß es eines dritten Urtheils bedarf, erkannt wird. Sage ich: alle Menschen sind sterblich, so sehe ich hieraus die Wahrheit der Sätze: einige Menschen sind sterblich; einige Sterbliche sind Menschen; nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, unmittelbar ein. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem Urtheile: alle Menschen sind sterblich, und kann nur vermittelst eines Zwischenurtheils aus demselben gefolgert werden. In jedem Vernunftschlusse giebt es also eine Regel (maior). Diese stellt das Verhältniß einer Erkenntniß zu ihrer Bedingung vor, und wird durch den Verstand gedacht. Zweytens subsumirt die Urtheilskraft ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel. Endlich bestimmt die Vernunft das Erkenntniß durch das Prädicat der Regel a priori. Es muß daher so viele verschiedene Arten der Vernunftschlüsse geben, als es Arten giebt, das Verhältniß eines Erkenntnisses im

Ver-

Verstande auszudrucken, nämlich kategorische, hypothetische und disjunctive Vernunftschlüsse.

Wenn man untersuchen will, ob ein Urtheil nicht aus andern schon gegebenen Urtheilen folge, so denkt man es als den Schlußsatz eines Vernunftschlusses, und sucht einen Mittelbegriff auf, dessen Sphäre das Subject des Urtheils enthält, und der selbst in der Sphäre des Prädicats des Urtheils enthalten ist. Findet man denselben, so hat man ein anderes Urtheil, (den maior dieses Schlusses,) erhalten, welches man wieder als aufgegeben ansehen, und seine Bedingung durch einen neuen Versuch aufsuchen kann. Jedes neue auf diese Art gefundene Urtheil ist nun so wohl die Bedingung des aufgegebenen Urtheils, als auch vieler andern Urtheile, um deren willen es nicht aufgesucht worden ist. Durch dieses Verfahren sucht die Vernunft die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse auf die kleinste Zahl der Principien, (allgemeiner Bedingungen,) zu bringen, und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken.

Hieraus folgt, daß der Satz: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe seiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben, wenn er bloß subjectiv verstanden wird, eine sehr richtige Regel sey, indem in diesem Sinne er nichts mehr ist als die subjective Maxime der Vernunft, zu dem Unbedingten als der höchsten Einheit aller Erkenntnisse zu streben, und richtiger so lauten müßte: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe aller seiner einander untergeordneten Bedingungen, mithin das Schlechthin-unbedingte zu suchen, aufgegeben. Wird

er

er aber objectiv verstanden, folglich das Schlechthin-unbedingte als gegeben und in einem Objecte gegründet, mithin die Reihe der Bedingungen als vollendet angesehen; so ist er ein synthetischer Satz, zu welcher synthetischen Verknüpfung wir uns gar nicht berechtigt halten können. Wenn das Bedingte gegeben ist, so liegt es freylich schon in dem Begriffe desselben, daß auch seine Bedingung gegeben sey; daß aber die ganze Reihe der Bedingungen als vollendet gegeben sey, das liegt nicht darin, und würde ganz grundlos damit verknüpft werden.

Es ist von selbst klar, daß das Bedingte als ein gegebenes Erkenntniß jederzeit ein Object der Erfahrung betreffe, und daß die Bedingung, so lange sie noch wieder bedingt ist, ebenfalls etwas in der Anschauung Gegebenes sey, das der Verstand durch seine Kategorien als Object denkt. Aber diejenige Bedingung, die nicht weiter bedingt ist, kann kein Gegenstand der Erfahrung seyn; denn der Verstand, der denselben denkt, denkt nur die Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anschauung als nothwendig, und zwar seinen Gesetzen gemäß, die dieser nothwendigen Einheit der Anschauung zum Grunde liegen. Aber nach diesen Gesetzen kann er den Begriff des Schlechthin-unbedingten auf keinen Gegenstand beziehen. So ist z. B. die Erfahrung einer Veränderung nur dadurch möglich, daß das in der empirischen Anschauung Gegebene durch den Begriff der Wirkung gedacht wird. Aber die Causalität der Ursache, worauf die gegebene Veränderung nothwendig folgen mußte, ist ebenfalls eine Veränderung, und weiset auf eine höhere Ursache. Dasjenige,

was

was schlechthin Ursache ist, dessen Causalität unter keiner höhern Ursache steht, kann kein gegebenes Object seyn. Hieraus ist klar, daß diejenige nothwendige Einheit, die in dem Schlechthin-unbedingten gedacht wird, kurz, die Vernunfteinheit, von der Verstandeseinheit, durch welche ein gegebener Gegenstand gedacht wird, wesentlich verschieden sey.

Die Vernunft als transcendentales Vermögen ist demnach das Vermögen der Erkenntnisse aus Principien. Nun ist sie zwar auch in ihrem bloß logischen Gebrauche ebenfalls ein Vermögen der Erkenntnisse aus Principien, wenn man unter einem Princip überhaupt jeden allgemeinen Satz, der auch ein durch Induction allgemein gemachter Erfahrungssatz seyn kann, versteht. Die geometrischen Axiomen würden in diesem Sinne vorzüglich Principien genannt werden müssen, weil sie aus keinen andern Sätzen abgeleitet werden können. Aber ob sie gleich Principien sind, so sind sie doch nicht Principien schlechthin, wenn darunter Sätze gemeint werden, die nicht allein allgemein, sondern die auch bloß aus Begriffen ohne alle correspondirende Anschauung erkennbar sind, d. i. sich auf Objecte beziehen. Nach dem Obigen ist das Schlechthin-unbedingte kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Soll nun gleichwohl die Vorstellung desselben Erkenntniß seyn, so muß das bloße Vernunftvermögen in sich selbst den Grund dieser objectiven Beziehung enthalten, und die Vernunfteinheit, ohne der Verstandeseinheit zu bedürfen, ein Object vorstellen. In dieser Bedeutung wird der Ausdruck Princip genommen, wenn die Vernunft als transcendentales Ver-

Vermögen durch ein Vermögen der Principien erklärt wird.

Die Frage, die wir zu untersuchen haben, ist demnach diese: Ist die Vernunft, isolirt betrachtet, noch eine eigene Quelle von Begriffen und Urtheilen, die sich auf Objecte beziehen, oder ist sie gleichsam nur ein subalternes Vermögen, um die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse auf eine kleine Zahl Principien zu führen, und dadurch bloß der Verstandeseinheit beförderlich zu seyn?

Der Grundsatz, worauf der ganze transcendentale Vernunftgebrauch beruhet, ist der schon angeführte Satz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller einander untergeordneten Bedingungen desselben, folglich das Schlechthin-unbedingte, gegeben. Wird derselbe objectiv genommen, so kann es nicht fehlen, daß nicht aus ihm viele andere synthetische Sätze entstehen sollten, welche insgesammt ein Schlechthin unbedingtes als Object angeben. Da nun das Schlechthin-unbedingte von der Verstandeseinheit gar nicht gefaßt werden kann, so werden alle diese Sätze transcendent seyn. Der Zweck dieser transcendentalen Dialectik wird demnach der seyn, jenen obersten Grundsatz selbst zu untersuchen, und zu erforschen, ob derselbe objective Gültigkeit habe, so wie dasjenige, was aus ihm folgt, systematisch darzustellen; oder ob es ein bloßer Mißverstand sey, der einem Satze eine objective Gültigkeit beylegt, die er doch nicht hat, und der im Gegentheile bloß eine subjective Regel ist, nach höhern Principien zu streben, um ein Ganzes in die Erfahrungserkenntniß zu bringen, das aber als ein

Schlechthin-unbedingtes gar kein Object ist. Diese transscendentale Dialectik wird in zwey Hauptstücke zerfallen. Das erste wird von den transscendenten Begriffen der reinen Vernunft, das zweyte von den transscendenten und dialectischen Vernunftschlüssen derselben handeln.

## Der transscendentalen Dialectik erstes Buch.

# Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Ohne diese Vernunftbegriffe näher zu kennen, kann doch schon vorläufig ihre von den Verstandesbegriffen ganz verschiedene Natur bemerkt werden. Durch die letzten wird Verbindung des Mannigfaltigen einer empirischen Anschauung als für jedermann gültig, d. i. ein Gegenstand, gedacht. Sie werden folglich nicht etwa durch Schlüsse erhalten, und setzen keine andern Begriffe von Gegenständen voraus, aus denen sie bloß gefolgert werden könnten. Mithin dienen sie zum Verstehen der Erscheinungen, indem sie allererst das Objective und für jedermann Gültige in die empirische Anschauung hinein bringen. Von ihnen muß jeder Schluß, der zum Unbedingten aufsteigt, anheben, weil nur durch sie das als bedingt Gegebene als Object gedacht werden kann. Diejenigen Begriffe nun, durch welche das Unbedingte gedacht wird, sind die Vernunftbegriffe. Sie dienen nicht wie die vorigen zum Verstehen der Erscheinungen, sondern zum Begreifen der-

derselben, indem sie die gesammte Erfahrung in sich fassen, und von ihnen jeder Gegenstand derselben abgeleitet werden soll, ohne daß doch selbst ihr Gegenstand, (das Unbedingte,) einen Theil der Erfahrung ausmachen kann. Auf ihren Gegenstand soll die Vernunft durch Schlüsse, die von der Erfahrung anheben, führen; er selbst aber soll kein Glied dieser empirischen Synthesis ausmachen. Wofern sie objective Gültigkeit haben, werden sie richtig geschlossene Begriffe (conceptus ratiocinati), im entgegen gesetzten Falle aber, wenn der ihnen beygelegten objectiven Gültigkeit bloß ein Schein des Schließens zum Grunde liegt, vernünftelnde Begriffe (conceptus ratiocinantes) heißen müssen. Da aber die eine oder die andere Benennung doch nur erst nach der Untersuchung ihnen gegeben werden kann, so werden wir sie transcendentale Ideen nennen. Plato bediente sich des Ausdrucks Ideen, um dadurch übersinnliche Gegenstände zu bezeichnen, und sie waren ihm ganz andere Begriffe als die Kategorien dem Aristoteles. Er war der Meinung, daß die Seele vor der Geburt des Menschen mit diesen übersinnlichen Gegenständen in unmittelbarem Umgange gewesen wäre, daß die Ideen, wiewohl sehr verdunkelt, von jenem Umgange her noch übrig geblieben wären, und daß durch Erinnerung, (die Philosophie,) dieselben aus ihrem Dunkel wieder hervor gezogen werden müßten. Wenn sie nun gleich im gegenwärtigen Leben, (dem Zustande der Erfahrung,) zuweilen ohne objective Realität zu seyn scheinen; so beziehen sie sich doch auf Objecte, in deren unmittelbarem Anschauen die Seele ehedem ursprünglich gewesen ist,

welche

welche Anschauung sie aber in ihrer zweyten Existenz verloren, und in diesen Ideen nur noch matte Eindrücke davon behalten hat. Alle Begriffe und Wahrheiten, so fern er nur ihres nicht empirischen Ursprungs versichert war, daher auch die Mathematik, zählte er zu diesen Ideen. Vorzüglich aber rechnete er die Begriffe der Moral dahin.

Ob wir gleich in Ansehung der mystischen Herleitung der Ideen, so wie auch der Vermengung derjenigen Begriffe, deren Gegenstand gar nicht im Sinnlichen angetroffen werden kann, mit denen, die sich a priori auf angeschauete Gegenstände beziehen, indem sie die Erkenntniß derselben möglich machen, der Meinung dieses großen Mannes nicht beypflichten können: so ist doch die denselben von ihm beygelegte Wichtigkeit gar nicht in Zweifel zu ziehen. Was die practischen Ideen betrifft, so kann der Begriff der Tugend, so fern sie über alle Anreitze zur Uebertretung des moralischen Gesetzes so weit erhaben ist, daß sie auch nicht einmahl mehr versucht werden kann, folglich die Heiligkeit selbst ist, kein Beyspiel der Erfahrung finden; und dessen ungeachtet liegt diese Idee so fest in der menschlichen Seele, daß wir jederzeit nach diesem Urbilde jedes uns vorkommende Beyspiel in der Erfahrung beurtheilen und seinen sittlichen Werth darnach schätzen. Um den sittlichen Werth unsrer eigenen Handlungen zu bestimmen, halten wir sie jederzeit an dieses reine Urbild, und man sieht daher wohl, daß es eine Obliegenheit des Philosophen ist, diese Idee in ihrer Lauterkeit darzustellen und von allem fremdartigen, zufällig hinzu getretenen, Beysatze, zu befreyen,

das

das ist: sie aus ihrem Dunkel hervor zu ziehen, so wie es der erhabene Weise verlangte. Er behauptete, daß ein Fürst niemahls wohl regieren könne, wenn er nicht der Ideen theilhaftig ist. Dieser Gedanke verdient nicht verlacht, sondern beherzigt zu werden; denn allerdings würde es um eine Regierungsverfassung wohl stehen, wenn der Regent das Urbild einer vollkommenen sich zu entwerfen, und die seinige darnach einzurichten suchte. Antwortet man hierauf, daß die Idee doch nur ein Hirngespinst sey, indem ihr nie ein Fall in der Erfahrung entsprechen könne, so vergißt man, daß sie auch nur ein Muster seyn soll, um die Begebenheiten in der Erfahrung, so fern sie von freyen Entschlüssen abhängen, darnach zu bestimmen, und daß die große Unähnlichkeit zwischen der Idee und dem Falle in concreto eben dem Mangel derselben zuzuschreiben ist. Was die bloß speculativen Ideen betrifft, so wird der Verfolg zeigen, daß, ob man ihnen gleich objective Realität zwar nicht zugestehen kann, die speculative Vernunft ihnen doch ebenfalls eine große Wichtigkeit beylegen muß, nämlich in so fern dadurch, daß die Vernunft sie als ein Maximum dem Verstande vorhält, derselbe zur Vollständigkeit seiner eigenen Erkenntnisse zu streben geleitet wird, welches künftig wird gezeigt werden.

Des ersten Buchs
der transcendentalen Dialectik
erster Abschnitt.

## Von den transcendentalen Ideen.

In der transcendentalen Analytik haben wir aus den Formen der Urtheile die reinen Verstandesbegriffe hergeleitet. Denn da wir bemerkten, daß ein Urtheil die Handlung ist, wodurch die Verbindung der Vorstellungen als für jedermann gültig gedacht wird, der allgemeinste Begriff eines Objects aber der Begriff eines nothwendig zu einander Gehörigen ist: so gab uns das eine Anleitung, aus der vollständigen Darstellung der Functionen der Urtheile diejenigen Begriffe hervor zu suchen, welche der objectiven Einheit des Bewußtseyns überhaupt zum Grunde liegen, wiewohl die objective Realität derselben doch noch ins besondere gezeigt werden mußte, und an den Gegenständen der empirischen Anschauung auch gezeigt worden ist. Daher können wir erwarten, daß auch die bloße Form der Vernunftschlüsse uns zu Begriffen führen werde, welche auf empirische Anschauung angewandt zwar nicht objective Einheit derselben hervor bringen, (denn dies geschieht schon durch die Kategorien,) die aber gleichwohl eine Einheit derselben geben, die der Verstand durch seine Begriffe gar nicht erreichen kann, von welcher die Verstandeserkenntnisse selbst abgeleitet werden können. Diese Begriffe werden wir transcendentale Ideen nennen.

Durch

Durch einen Vernunftschluß wird die Assertion eines Urtheils von einem andern Urtheile abgeleitet, und zwar dadurch, daß dieses zweyte Urtheil dasjenige von einer ganzen Sphäre behauptet, was das aufgegebene Urtheil nur von einem Theile derselben aussagt. Diese Sphäre ist daher die Bedingung, unter welcher die Assertion des Schlußsatzes, (des gegebenen Urtheils,) eingesehen wird. Sage ich: Cajus ist sterblich, so ist der Begriff Mensch die Bedingung, unter welcher ich die Assertion dieses Urtheils einsehen kann, so fern nämlich der Begriff Mensch den des Cajus unter sich faßt, und das Prädicat sterblich von der ganzen Sphäre dieses Begriffs gilt. Demnach setzt ein jeder Vernunftschluß zwey Handlungen voraus: die eine betrachtet das Subject eines Urtheils als einen Theil einer größern Sphäre, und ist folglich die Subsumtion eines Begriffs unter einen andern, welche der minor ausdruckt; durch die andere aber wird die Assertion gedacht, welche das Prädicat des Urtheils der ganzen Sphäre beylegt, und dieses geschieht in dem maior. Wird dieser Satz als bedingt angesehen, so muß seine Bedingung ein Begriff von einer noch größern Sphäre seyn, welche das Subject desselben unter sich begreift. Die als vollendet gedachte Größe des Umfangs eines Begriffs, der als die höchste Bedingung der Assertion eines Urtheils gedacht wird, ist die Allgemeinheit. In Ansehung der Synthesis der Anschauungen, so fern dieselbe von einem Gegenstande der Anschauung zu seiner Bedingung, von dieser als einem Gegenstande der Anschauung zu einer höhern Bedingung u. s. w. geht, entspricht jener logischen Allgemeinheit die

Allheit. Man kann daher die transscendentale Idee durch einen Begriff erklären, der die Allheit der Bedingungen eines gegebenen Bedingten ausdruckt.

Nun giebt es drey Arten Vernunftschlüsse als so viele Methoden, die Bedingung eines als bedingt angesehenen Urtheils zu denken. Folglich wird die Vernunft auch eben so viele Methoden enthalten, zum Unbedingten der als bedingt gegebenen Gegenstände der Anschauung aufzusteigen, und dieses Unbedingte selbst wird von dreyerley Art seyn, nämlich erstlich: ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjecte; zweytens: der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe; drittens: der disjunctiven Synthesis der Theile in einem Systeme.

Wenn wir diese drey Arten, durch Prosyllogismen zum Unbedingten zu steigen, näher betrachten, so finden wir, daß der Prosyllogismus eines kategorischen Vernunftschlusses zu einem Subjecte führt, das kein anderes Subject voraus setzt. Die Bedingung des Urtheils: Cajus ist sterblich, finde ich in dem Begriffe Mensch, so wie die Bedingung des Urtheils: alle Menschen sind sterblich, das jene Bedingung enthält, in dem Begriffe Thier, als Subject des Urtheils: alle Thiere sind sterblich. Der Begriff des Unbedingten in diesem Falle ist daher der Begriff von einem letzten Subjecte, über welches es kein höheres als Bedingung des aufgegebenen Urtheils giebt. Der Prosyllogismus des hypothetischen Vernunftschlusses führt zu einer Voraussetzung, die nichts weiter voraus setzt. Die Bedingung des Urtheils: beharrlich böse Menschen werden bestraft, finde ich in der Voraussetzung: wenn Gott gerecht ist, so wie die

Wahr-

Wahrheit dieses voraus gesetzten Urtheils: Gott ist gerecht, in einer abermahligen Voraussetzung: wenn ein Gott ist. Um die Verschiedenheit der hypothetischen Synthesis von der kategorischen bemerklich zu machen, erinnern wir, daß die erste jederzeit an einer Reihe fortgeht, so daß man zur obersten Bedingung nie anders gelangen kann, als daß man alle Zwischenbedingungen durchgeht. Das Urtheil: es ist ein Gott, ist nicht anders eine Bedingung des gegebenen Urtheils; beharrlich böse Menschen werden bestraft, als vermittelst der mittlern Voraussetzung: Gott ist gerecht. Dagegen gelange ich von dem letzten Subjecte, (dem Unbedingten,) der kategorischen Synthesis unmittelbar zu dem bedingten gegebenen Urtheile, und bedarf keiner Zwischenbedingung, um das Gegebene als bedingt von einer obersten Bedingung zu denken. In dem vorigen Beyspiele ist der Begriff Thier die unmittelbare Bedingung des gegebenen Urtheils, so fern das Subject desselben in der Sphäre dieses Begriffs enthalten ist, ohne daß es nöthig wäre, dasselbe vorher unter dem Begriffe Mensch enthalten zu denken. Der Prosyllogismus des disjunctiven Vernunftschlusses führt zu der vollständigen Eintheilung eines Begriffs, durch welchen etwas gedacht wird, um dasselbe durchgängig bestimmt zu denken. Will ich etwas, das ich durch den Begriff Dreyeck denke, in Ansehung desselben durchgängig bestimmt denken, so muß ich dasselbe in Beziehung auf alle Vorstellungen, die unter jenem Begriffe enthalten sind, bestimmen, welches nur unter der Idee einer vollständigen Eintheilung dieses Begriffs möglich ist; z. B. alle Dreyecke sind entweder

gerad-

geradlinig oder nicht geradlinig. Bestimme ich meinen Gegenstand durch den Begriff eines geradlinigen Dreyecks, so gehe ich durch die Eintheilung der geradlinigen Dreyecke in recht- und schiefwinklige zu einer abermahligen Bestimmung meines Gegenstandes, und so fort. Wir sehen hieraus, daß die transscendentalen Ideen, welche, wie bald deutlich wird gezeigt werden, durch ein dem beschriebenen ganz gleiches prosyllogistisches Verfahren erzeugt werden, keine erdichteten Begriffe seyn können. Denn die Vernunft, indem sie zu ihnen hinauf steigt, hebt von einem Gegebenen und von der Verstandeseinheit an, kann aber ihren Fortschritt vom Bedingten zur Bedingung nirgends anders als bey dem Unbedingten für beendigt halten. Ob aber nicht die objective Realität, die man ihnen zuschreibt, Erdichtung sey, das ist eine andere Frage.

Wir werden uns im Fortgange des Worts absolut bedienen, und der sonst zweydeutige Gebrauch desselben macht es nothwendig, die Bedeutung zu bestimmen, die wir ihm geben werden. Man bedient sich dieses Worts öfters, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet, und also innerlich, gelte. In diesem Sinne würden diejenigen Eigenschaften eines Dinges, die ihm zukommen, um gerade das Ding zu seyn, welches es ist, ihm absolut zukommen. Man sieht wohl, daß man auf diese Weise das geringste von einem Dinge sagt, was man nur sagen kann. Gerade die entgegen gesetzte Bedeutung hat dieses Wort, wenn man mit dem Ausdrucke: etwas komme einem Dinge absolut zu, so viel sagen will, daß es demselben in aller möglichen Beziehung zukomme, welches

ches das allermeiste ist, was man nur von einem Dinge sagen könnte. Daß der Thurm, den ich vor mir sehe, die Festigkeit, Höhe und andere Eigenschaften, die er hat, auch haben müsse, um das zu seyn, was er ist, versteht sich von selbst, weil dieser Satz identisch ist; aber unendlich mehr würde gesagt werden, wenn man sagen könnte, daß auf dieser Stelle ein solcher Thurm nothwendiger Weise in aller möglichen Rücksicht steht. Beyde Bedeutungen fallen zuweilen zusammen, sind aber öfters auch sehr weit aus einander. Was in der ersten Bedeutung absolut unmöglich ist, (das sich selbst widerspricht,) ist auch freylich in aller möglichen Beziehung unmöglich. Aber ganz etwas ungereimtes wäre es, zu sagen, daß dasjenige, welches im erstern Sinne absolut möglich wäre, dasselbe auch in aller möglichen Beziehung möglich seyn sollte. Die Bedeutung, die wir diesem Worte geben werden, ist die letztere, wornach es das in aller möglichen Beziehung Gültige anzeigen soll.

Der transcendentale Vernunftbegriff geht jederzeit auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen. Derselbe bezieht sich also nicht auf ein Unbedingtes, das in einer Rücksicht so genannt werden könnte, sondern auf dasjenige, was in aller möglichen Beziehung unbedingt ist. Die Erfahrung aber kann nur auf ein Comparativ-unbedingtes führen, das ist: auf Gegenstände der Anschauung, die zwar Bedingungen anderer Gegenstände der Anschauung sind, niemahls aber auf ein Absolut-unbedingtes. Daher ist der Gebrauch dieser Begriffe, so fern man sie auf Objecte bezieht, jederzeit **transcendent**, indem diese

Gegen-

Gegenstände in keiner Erfahrung gegeben werden können, dagegen der objective Gebrauch der Kategorien seiner Natur nach immanent ist.

Man sagt von einem Begriffe, dessen Gegenstand in keiner Ausführung erreicht werden kann: er ist nur eine Idee. Von den transcendentalen Vernunftbegriffen würde man mit demselben Rechte sagen können: sie sind nur Ideen, weil ihre Gegenstände niemahls Gegenstände einer möglichen Erfahrung werden können. Wenn aber diesem Ausdrucke eine gewisse Geringschätzung anhängt, so fern er die Beschäfftigung mit einem bloßen Hirngespinste andeutet, so müssen wir uns doch gegen dieselbe in Ansehung der transcendentalen Ideen verwahren. Denn wenn gleich die ihnen zugeschriebene objective Realität durch nichts erweislich seyn dürfte, und das zum wenigsten gewiß ist, daß ihre Gegenstände in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können; so sind sie doch keine erdichteten Begriffe, sondern enthalten eine Anleitung für den Verstand, seinen Erkenntnissen einen immer festern Zusammenhang zu geben. Von den practischen Ideen kann noch mit minderem Grunde gleichsam geringschätzig gesagt werden: sie sind nur Ideen. Ob es gleich von denselben ebenfalls gilt, daß ihnen in der Erfahrung niemahls ein gänzlich adäquater Gegenstand entsprechen kann, so ist die reine Vernunft gleichwohl in Ansehung derselben selbst practisch, indem sie das Maximum, das die Idee vorhält, auszuführen gebiethet.

Dieser Abschnitt hat die Quelle entdeckt, aus der die Vernunft die Begriffe des Schlechthin-unbedingten

ten

ten schöpft, und dieselbe in ihrem eigenen Vermögen, so fern dasselbe im logischen Gebrauche sich äußert, aufgefunden. Die Entwickelung dieser reinen Vernunftbegriffe selbst wird erst im Verfolge geschehen. Da wir aber den Gang der Vernunft, zu transcendentalen Ideen zu gelangen, in dem Prosyllogismus der Vernunftschlüsse finden, dieser aber vom Bedingten zur Bedingung aufsteigt; so entsteht noch die Frage, ob nicht auf der Seite des Bedingten dadurch, daß die Vernunft von der Bedingung zum Bedingten durch Episyllogismen herab steigt, Ideen von einem letzten Bedingten ebenfalls so natürlich entstehen, wie die von einem ersten Unbedingten. Wir bemerken aber bald, daß die Vernunft zwar absolute Totalität der Bedingungen fordere, um ein gegebenes Bedingtes als ein solches bestimmt denken zu können, daß aber Totalität auf der Seite des Bedingten, um eine Bedingung als Bedingung bestimmt zu denken, gar nicht nöthig ist.

Des ersten Buchs
der transcendentalen Dialectik
zweyter Abschnitt.

## System der transcendentalen Ideen.

Wenn nun gleich das Schlechthin-unbedingte kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung seyn kann, gesetzt auch, daß dem Begriffe davon objective Realität zugestanden werden sollte; so ist doch das gewiß, daß die Vernunft, wenn sie zu diesem Unbedingten aufsteigt, ihren

ihren Gang nicht anders als von einer bedingten Synthesis, die der Verstand denkt, anheben müsse. Sie muß nämlich irgend wo anfangen, um durch ein prosyllogistisches Verfahren vom Bedingten zur Bedingung aufzusteigen, und ohne etwas Gegebenes könnte sie nirgends anfangen.

Nun ist alle Beziehung unsrer Vorstellungen 1. die Beziehung aufs Subject, 2. die Beziehung auf Gegenstände, und zwar entweder als Gegenstände der Anschauung, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Alle meine Vorstellungen gehören nämlich insgesammt mir zu, und ich beziehe sie auf mein denkendes Subject; zweytens werden durch sie Gegenstände vorgestellt, wobey ich aufmerksam bin, einmahl auf die nothwendige Einheit des Bewußtseyns selbst in der Vorstellung eines Gegenstandes, und dann auf das Mannigfaltige der Gegenstände, so fern in Ansehung desselben ein jeder besonderer Gegenstand durchgängig bestimmt ist.

Nun gehen die transcendentalen Ideen auf die absolute Totalität aller Bedingungen in Ansehung der als bedingt gegebenen Gegenstände der Anschauung, und da alle Beziehung der Vorstellungen dreyfach ist; so läßt sich der Gedanke der Totalität der Bedingungen des als bedingt Gegebenen fassen, erstens in Beziehung auf das denkende Subject; zweytens in Beziehung auf die nothwendige Einheit in der Vorstellung der Gegenstände, und drittens in Beziehung auf die durchgängige Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes. Die Idee des Absolut-unbedingten als die höchste Bedingung der Beziehung der Vorstellungen auf das denkende

kende Subject, ist der Gegenstand der Psychologie; die Idee des Absolut-unbedingten als die höchste Bedingung der nothwendigen Einheit der Anschauung der Gegenstände, der Gegenstand der Kosmologie; und die Idee des Absolut-unbedingten, worauf die durchgängige Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes beruhet, der Gegenstand der Theologie. Mehr transscendentale Ideen kann es nicht geben; die modi derselben werden aber im Verfolge entdeckt werden. Da die Vernunft, um zu ihnen zu gelangen, von der bedingten synthetischen Einheit, das ist: von den Gegenständen der Anschauung, zu steigen anfängt, so werden sie am Faden der Kategorien fortgehen. Auch wird man erst im Verfolge deutlich einsehen können, daß das Verfahren der Vernunft, wodurch sie die absolute Einheit des denkenden Subjects erreicht, kein anderes ist als der Prosyllogismus des kategorischen Vernunftschlusses; daß der Prosyllogismus des hypothetischen Vernunftschlusses gerade das Verfahren der Vernunft ist, unbedingte Einheit in Ansehung der bedingten nothwendigen Einheit des Bewußtseyns in der Vorstellung der Gegenstände der Anschauung zu denken; und daß endlich der Prosyllogismus des disjunctiven Vernunftschlusses einerley ist mit dem Verfahren der Vernunft, die absolute Bedingung der durchgängigen Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes zu denken.

Eine objective Deduction dieser Begriffe kann nicht unternommen werden, so wie dieselbe von den Kategorien geschehen ist, und das daher, weil sie entweder auf gar keine Gegenstände sich beziehen, oder doch ihre objective Gültigkeit an keinen gegebenen Gegen-

genständen gezeigt werden kann, welches in der Folge deutlich wird dargethan werden. Aber eine subjective Herleitung derselben aus der Natur der Vernunft ist möglich, und ist daher auch geleistet worden. Die Absicht des gegenwärtigen Abschnitts ist nun erreicht worden, indem wir dadurch, daß wir sie aus ihrer wahren Quelle geschöpft haben, so wohl ihre Anzahl genau haben angeben, als auch ihre von den reinen Verstandesbegriffen unterscheidende Natur haben zeigen können.

## Der transscendentalen Dialectik zweytes Buch.

# Von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Von einem Gegenstande, dessen reale Möglichkeit man sich nicht vorstellen kann, pflegt man zu sagen: man habe von ihm keinen Begriff. In diesem Sinne würde man auch ganz richtig von den Gegenständen der transscendentalen Ideen sagen, daß man von ihnen keinen Begriff habe, weil diesen Ideen kein Gegenstand der Anschauung entsprechen kann. Mit weniger Gefahr des Mißverständnisses würde man sich doch ausdrucken, wenn man sagte, daß wir von dem Gegenstande, worauf wir eine Idee beziehen, keine Kenntniß, wenn gleich einen problematischen Begriff, haben; denn dieser Begriff ist der der nothwendigen Einheit des Bewußtseyns, der allererst eine Kenntniß kann ge-

nannt

nannt werden, wenn diese Einheit die Einheit der empirischen Anschauung ist.

Die Vernunftschlüsse, die uns zu den transcendentalen Ideen als transcendenter und sich auf Gegenstände beziehender Begriffe führen, werden nun von der besondern Art seyn, daß sie keine empirischen Prämissen enthalten werden. Dieselben werden transcendente Sätze seyn, vermittelst welcher wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir keinen Begriff, (nur einen problematischen,) haben, und dem wir gleichwohl durch einen natürlichen Schein objective Realität geben. Diese Schlüsse würden ganz richtig vernünftelnde Schlüsse heißen, wiewohl wir sie darum, weil sie nicht erkünstelt sind, sondern aus der Natur der Vernunft selbst entspringen, Vernunftschlüsse nennen. Dessen ungeachtet sind sie dialectische Vernunftschlüsse, deren Schein aber so natürlich ist, daß auch derjenige, der ihre Falschheit einsieht, doch ihren Schein nicht loswerden kann.

Es kann nur drey Arten dieser dialectischen Vernunftschlüsse geben, nämlich so viel als es Vernunftschlüsse, und daher auch so viel als es transcendentale Ideen giebt. In dem Vernunftschlusse der ersten Classe schließe ich von dem Begriffe eines Subjects, das nur als Subject gedacht werden kann, auf die absolute Einheit dieses Subjects, wovon ich keinen Begriff habe. Diesen dialectischen Schluß werden wir den transcendentalen Paralogism nennen. In der zweyten Art dieser Schlüsse schließe ich von der nothwendigen Einheit der Anschauung in der Vorstellung der Gegenstände auf die absolute Einheit als

die

die höchste Bedingung derselben, wovon ich keinen Begriff habe. Diese unbedingte Einheit wird aber in diesen Fällen von zweyerley Art seyn, und ich schließe jederzeit auf die eine aus dem widersprechenden Begriffe, den ich von der andern habe. Daher wird dieser dialectische Schluß die Antinomie der reinen Vernunft heißen. Endlich schließe ich nach der dritten Art dieser vernünftelnden Schlüsse von der durchgängigen Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes auf die absolute Einheit der Möglichkeit aller Gegenstände überhaupt, das ist: auf ein Wesen aller Wesen, wovon ich mir keinen Begriff machen kann. Dieser dialectische Vernunftschluß soll das Ideal der reinen Vernunft heißen.

Des zweyten Buchs

der transscendentalen Dialectik

erstes Hauptstück.

## Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Der transscendentale Paralogismus unterscheidet sich von einem bloß logischen darin, daß er auf einem transscendenten Grundsatze errichtet ist, welches er mit allen übrigen dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft gemein hat. Dieser transscendente Grundsatz ist kein anderer als der schon angegebene: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch das Schlechthin unbedingte selbst gegeben. Die Schlußart aber des Paralogismus ist eben

die

die des Prosyllogismus der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das gegebene Bedingte, wovon der Schluß anhebt, ist das Ich denke, das alle meine Vorstellungen begleitet. Eben daher, weil dasselbe die oberste Bedingung des Denkens der Gegenstände ist, indem es die Vorstellung des Inbegriffs der Vorstellungen möglich macht, ist es das transcendentale Bewußtseyn, und unterschieden von jedem empirischen, als dem Bewußtseyn eines gegebenen empirischen Mannigfaltigen. Dieses reine, von allem Empirischen gänzlich befreyete, Ich denke ist nun das Fundament, worauf die ganze rationale Psychologie erbauet ist, und worauf sie auch nur lediglich erbauet seyn kann, um rationale Wissenschaft zu seyn, da der geringste Beysatz eines empirisch Gegebenen, als des Gefühls der Lust und Unlust, sie sofort in eine empirische Wissenschaft umschaffen müßte. In dem Ich denke bin ich mir meiner selbst als eines Gegenstandes des innern Sinnes, als Seele, bewußt, und unterscheide mich von allen Gegenständen des äußern Sinnes, die ich Körper nenne.

Der Prosyllogismus des kategorischen Vernunftschlusses schließt von einem als Subject Gedachten auf ein höheres Subject als die Bedingungen desselben, und bis zum Unbedingten erweitert schließt derselbe auf ein letztes Subject als die höchste Bedingung des als Subject zu denken aufgegebenen Begriffs. Unser Paralogism schließt von dem nur als Subject zu denken gegebenen Begriffe Ich der transcendentalen Vorstellung Ich denke auf ein absolut letztes Subject, nämlich auf die Substanz der Seele. Dasselbe

nun

nun weiter zu bestimmen ist nur durch eine ganz gleiche Schlußart den Kategorien gemäß möglich. Da indem als Subject gedachten Ich nichts unterschieden wird, so ist die Seele als Substanz ihrer Qualität nach einfach; da das Ich, das alle meine Vorstellungen begleitet, immer als identisch vorgestellt wird, so ist in Ansehung der Quantität die Substanz der Seele Einheit, nicht Vielheit; und da endlich in dem Ich bin oder Ich denke ich mir meines Daseyns bewußt bin, so existirt die Seele als Substanz der Modalität nach unabhängig von allen Gegenständen im Raume, und im Verhältnisse zu denselben.

Der Hauptinhalt der rationalen Psychologie, woraus alles übrige abzuleiten ist, besteht also in diesen vier Sätzen:

1.

Die Seele ist Substanz;

2.

Ihrer Qualität nach einfach;

3.

Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch- identisch, d. i. Einheit, (nicht Vielheit;)

4.

Im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume.

Aus diesen Elementen entspringen durch bloße Zusammensetzung alle Begriffe der rationalen Psychologie. Diese Substanz, bloß als Gegenstand des innern Sinnes, giebt den Begriff der Immaterialität; als einfache Substanz den der Incorruptibilität; die Identität derselben als intellectueller Substanz giebt

giebt die Personalität; alle diese drey Stücke zusammen die Spiritualität; das Verhältniß zu den Gegenständen im Raume giebt das Commercium mit Körpern: mithin stellet sie die denkende Substanz als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. als Seele (anima), und als den Grund der Animalität vor; diese, durch die Spiritualität eingeschränkt, ist die Immortalität.

Die ganze rationale Seelenlehre ist also auf dem einzigen Gedanken Ich erbauet. Von diesem Ich haben wir aber abgesondert von aller Vorstellung niemahls den geringsten Begriff, indem wir uns nur desselben in dem Ich denke, und dieses nur so fern wirklich etwas gedacht wird, bewußt sind, und es zeigt sich über dies noch die Unbequemlichkeit, daß wir uns schon seiner Vorstellung in der Vorstellung desselben bedienen müssen.

Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen in der Synthesis derselben begleiten, wenn ein Inbegriff der Vorstellungen entstehen soll. Selbst die Verstandeshandlung, wodurch dieser Inbegriff auf ein Object bezogen, und die Verknüpfung der Vorstellungen als nothwendig durch die Kategorien gedacht wird, ist nur durch die Begleitung eben des Ich denke möglich. Hieraus folgt, daß alles, was man von dieser transcendentalen Vorstellung würde sagen können, dasselbe doch nichts anders seyn kann, als eine Einsicht, wie dadurch Erkenntniß überhaupt zu Stande komme, niemahls aber eine Erkenntniß eines besondern durch den Gedanken Ich vorgestellten Gegenstandes. Die Vorstellung eines Gegenstandes ist immer die der noth-

wendigen Einheit des Bewußtseyns, die auch problematisch gedacht werden kann, wie in dem Begriffe eines Noumenon; aber Erkenntniß eines Gegenstandes ist die Vorstellung eben der nothwendigen Einheit als Einheit der empirischen Anschauung. Dieser Gedanke wird uns in der Prüfung jener Hauptsätze der rationalen Psychologie leiten.

1. Daß das Ich in allem Denken jederzeit nur als Subject, niemahls als Prädicat vorkommen kann, ist ein apodictischer Satz, darum, weil er identisch ist, indem er eine bloße Exposition des Begriffs Denken ist; daß aber Ich auch als existirendes Object nur als Subject existire, das ist: Substanz bin, ist weit mehr, als in dem Begriffe des Denkens gefunden werden kann. Die Deduction der Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft hat die objective Realität der Kategorie der Substanz an den Gegenständen der empirischen Anschauung darthun können. Der Vorstellung Ich correspondirt aber keine Anschauung, indem sie nur den Actus des Bewußtseyns ausdruckt, ja selbst lediglich in der Verbindung der Vorstellungen Bedeutung erhält.

2. Eben so liegt es schon im Begriffe des Denkens, daß das Ich, welches alle meine Vorstellungen begleitet, nichts Mannigfaltiges enthalten könne. Daß aber dieses denkende Ich eine einfache Substanz sey, ist ein synthetischer Satz, und mit dem vorigen nicht einerley.

3. Auch ist es analytisch, daß das Ich bey allen meinen Vorstellungen immer als einerley und identisch vorgestellt wird, welches ebenfalls den Begriff des

Den-

Denkens erklärt. Ganz etwas anderes ist es, daß das Ich als Substanz jederzeit eben dieselbe sey, wozu Anschauung erfordert wird, um daran den Begriff der Substanz zu zeigen.

4. Endlich ist es ein analytischer Satz, daß ich mich selbst als denkendes Wesen von allen Gegenständen außer mir unterscheide. Daß aber auch Ich als Substanz von äußern Dingen verschieden existire, ist davon sehr verschieden, und ein synthetischer Satz; und ich sehe nicht einmahl ein, ob dieses Bewußtseyn nur überhaupt ohne äußere Gegenstände gar möglich sey.

Mithin hilft uns die Analysis des Bewußtseyns im Begriffe des Denkens zu nichts, wenn wir über den bloßen Begriff des Ich hinaus zur Bestimmung desselben als Object gelangen wollen, weil dazu nothwendig Anschauung nöthig ist, ohne welche kein synthetischer Satz möglich ist.

In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird:

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject, und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden. Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

Der Obersatz verschweigt die Bedingung, unter der dasjenige, was nur als Subject gedacht werden kann, als Substanz existirt, nämlich die Anschauung, indem

er so heissen müßte: Dasjenige, was in der Anschauung nur als Subject gedacht werden kann, existirt nur als Subject, und ist Substanz. Da nun der Untersatz unter dieser einschränkenden Bedingung nicht wahr ist, und ein denkendes Wesen, bloß als ein solches, das ist: in der bloßen Vorstellung Ich, sich selbst in keiner Anschauung gegeben ist; so kann es nicht als ein Theil der Sphäre derjenigen Dinge, die, in der Anschauung gegeben, nur als Subjecte gedacht werden, gesetzt werden. Mithin ist die Conclusion durch einen Trugschluß, nämlich per sophisma figurae dictionis, gefolgert.

Wir erinnern hier nur noch an dasjenige, was in den Grundsätzen der transscendentalen Urtheilskraft ausgeführt worden ist. Die Deduction der Kategorien zeigte dadurch, daß sie diese reinen Verstandesbegriffe aus der Form des Urtheils entwickelte, daß durch dieselben Verknüpfung des Mannigfaltigen als nothwendig, folglich die nothwendige Einheit des Bewußtseyns, vorgestellt wird, und daß mithin die Function des Denkens durch die Kategorien eben dieselbe Handlung ist, die in der Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand besteht. Die Deduction jener Grundsätze aber zeigte doch erst den Fall der Anwendung der Kategorien an. Nun ist zwar, wenn ich auch von aller Anschauung abstrahire, dasjenige Ding Substanz, das nur als Subject im Denken bestimmt ist; aber ein solches Object ist doch nur immer ein Gedankending, so lange der Fall der Anwendung des Begriffs nicht wirklich gegeben ist. Der als Object, (folglich als für jedermann gültig,) vorgestellte Wechsel, (das Seyn und

Nicht-

Nichtseyn in der Zeit,) giebt mir den Fall der Anwendung dieser Kategorie auf die empirische Anschauung, indem ich einsehe, daß nur dadurch, daß etwas in der Zeit beharret, der Wechsel daran vorgestellt werden kann. Dagegen druckt das Ich nichts weiter als eine bloße Vorstellung aus, und würde selbst als solche nicht einmahl möglich seyn, wenn keine Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen Statt fände. Alle Vorstellungen wechseln, und es muß freylich ein Beharrliches geben, woran das Seyn und Nichtseyn derselben geheftet werden muß. Dasselbe muß aber ein Gegebenes seyn, und kann nur im Raume, als einer beharrlichen Form der Dinge, gegeben seyn. Es ist dasselbe meine äußere Erscheinung. Im innern Sinne, dessen Form selbst fließend ist, wird gar nichts Beharrliches angetroffen, sondern alle Gegenstände desselben, das ist: alle Vorstellungen, wozu die des Ich mit gehört, sind einem beständigen Wechsel unterworfen.

In der einfachen Natur der Seele als Substanz hat man auch ihre Unsterblichkeit zu finden geglaubt. Denn wenn sie gleich als Substanz beharrlich ist, so würde doch noch eine Theilung derselben möglich seyn, wenn sie zusammen gesetzt wäre, und diese würde einer wirklichen Vernichtung gleich zu achten seyn. Mendelssohn aber glaubte durch das Argument: die Seele ist einfache Substanz, in Ansehung ihrer Beharrlichkeit doch noch nicht gesichert zu seyn, und sahe den Einwurf dagegen noch für möglich an, daß, wenn gleich die Seele ihrer Einfachheit wegen durch Theilung zu seyn nicht aufhören, sie gleichwohl noch verschwinden, das heißt: schlechthin zu seyn aufhören könne.

ne. Denselben zu heben, antwortete er, daß, wenn man setzen wollte, daß die Seele als ein bestehendes Wesen in dem einen Augenblicke wäre und in dem andern nicht wäre, zwischen beyden Augenblicken eine Zeit verflossen seyn müßte. Gleichwohl aber würde auch keine verflossen seyn, weil derselbe Augenblick, welcher dem Seyn zukäme, auch dem Nichtseyn zukommen müßte. Aus diesem Widerspruche, der aus der Annahme des Verschwindens der Seele folgt, schloß dieser scharfsinnige Mann auf die entgegen stehende Beharrlichkeit der Seele. Aber er bedachte nicht, daß, wenn man auch die einfache Natur der Seele, mithin das, daß sie keine extensive Größe habe, zugesteht, sie doch wie jedes Existirende eine intensive Größe haben müsse, und daß dieselbe, wenn gleich nicht auf die vorige Art verschwinden, doch gleichwohl elanguesciren, das ist: durch unendlich viele Grade, ohne das Zero jemahls völlig zu erreichen, in allen ihren Vermögen abnehmen könne, welches aber so gut als eine wahre Vernichtung seyn würde. Hier darf nur die Elanguescenz des Bewußtseyns als möglich gesetzt werden, indem in derselben die der Seele selbst mit eingeschlossen ist.

Wird nun, wie oben gezeigt worden ist, aus der transcendentalen Vorstellung **Ich bin** die von äußern Gegenständen unabhängige Existenz der Seele als Substanz gefolgert, so ist der Idealismus, wenigstens der problematische, durch ein solches System unwiderleglich. Denn nach demselben wird dem empirisch bestimmten Bewußtseyn des Daseyns seiner selbst gerade entgegen, das Bewußtseyn seiner selbst als einer exi-

stiren-

stirenden Substanz in dem bloßen Ich bin gefunden. Wenn man dagegen sieht, daß die Bestimmung des Daseyns in der Zeit nur an Veränderungen in Beziehung auf ein Beharrliches, das sich verändert, möglich ist, alles in mir aber zu den Vorstellungen gehört, deren Daseyn in dem meinigen ich mir in der Zeit bestimmt bewußt bin, so muß es ein Beharrliches außer mir geben, an dessen Veränderung ich mein eigenes Daseyn in der Zeit bestimme. Hiernach bin ich mir der objectiven Realität meiner Vorstellungen unmittelbar bewußt, dagegen nach dem Spiritualism ich mir nur der Realität derselben bewußt seyn kann, ohne gewiß zu seyn, daß ihnen auch Gegenstände correspondiren.

In jener Theorie, die das Absolut-unbedingte als gefolgert aus dem gegebenen Bedingten, (der Vorstellung Ich denke,) systematisch darstellt, mußte der Anfang von dem Satze: die Seele ist Substanz, gemacht, folglich das Unbedingte der Relation nach zuerst bestimmt, so wie es auch nur zuletzt der Modalität nach als von allen äußern Gegenständen unabhängig existirend konnte gedacht werden. Bleiben wir dagegen beym Bedingten, und stellen dasselbe im systematischen Zusammenhange den Kategorien gemäß vor, so wird die Ordnung umgekehrt, indem dann die Existenz selbst, (als das gegebene Ich denke,) zuerst auftreten muß. Das System des Gegebenen wird demnach folgendes seyn:

1.
Ich denke,

2.
als Subject,

3.
als einfaches Subject,

4.
als identisches Subject in jedem Zustande
meines Denkens.

Das Ich denke ist diejenige Vorstellung, in der ich mir selbst gegeben bin, und schließt den Satz: ich bin mir meines Daseyns in der Zeit bestimmt bewußt, in sich, der ein empirischer Satz ist. Denn obgleich die Vorstellung Ich transcendental ist, so ist doch das empirische Bewußtseyn meines Daseyns nicht anders als dadurch möglich, daß mir Gegenstände empirisch gegeben sind, indem das Ich denke, wodurch ich meiner Existenz als eines in der Zeit existirenden Wesens mir bewußt bin, überhaupt nur Statt finden kann, so fern ich gegebene Gegenstände denke. Der zweyte Satz, der meine Existenz als eines denkenden Subjects aussagt, ist doch nicht mit dem einerley: ich existire als Substanz. Denn er druckt nur das Gegebene aus, daß ich nämlich in allem Denken mich immer als Subject, und niemahls als Prädicat denken kann. Da aber dem von allem Gedachten ganz abgesonderten Ich keine beharrliche Anschauung zum Grunde liegt, so ist der Satz: ich denke jederzeit als Subject, nicht mit dem einerley: ich existire als Substanz. Der dritte Satz: ich denke als einfaches Subject, ist für sich

wich-

wichtig, wenn er gleich auch nur bey dem Gegebenen bleibt. Denn man sieht ein, daß, da das Denken nicht als Handlung vieler Subjecte gedacht werden kann, dasselbe auch gar nicht aus der Materie, durch deren Composition jederzeit eine Vielheit der Subjecte entspringt, erklärt werden kann, und daß mithin der Materialism so wenig wie der Spiritualism zu dem Unbedingten des Gegebenen Ich denke uns zu führen vermag.

Der Schluß hiervon ist der, daß es keine rationale Psychologie als Doctrin geben kann, sondern nur als Disciplin, das ist: nur eine Wissenschaft, welche die Schranken unsers Vermögens, das heißt aber: unser Unvermögen, uns vorhält, von dem gegebenen Bedingten zu dem Absolut-unbedingten aufzusteigen, und daß es daher auch unmöglich sey, auf speculativem Wege zu der Einsicht: die Seele ist unsterblich, zu gelangen. Die Vernunft im practischen Gebrauche enthält dagegen Forderungen, die, da sie in diesem Leben niemahls vollständig zu erfüllen sind, eine Aussicht auf eine Fortdauer des denkenden Subjects auch nach dem Tode geben. Die Critik hat den Spiritualism auch nur so fern er als ein dogmatisches System auftritt, widerlegt. Der Satz der Unsterblichkeit der Seele, den derselbe in Schutz nimmt, und an welchen die Menschheit ihr Interesse knüpft, bleibt dabey in seinem Ansehen. Ja, der Beweis von populärerer Art, der auf Analogie beruhet, gewinnt an Eindruck auf das Gemüth, wenn man einsieht, daß auf dem speculativen Wege zu keiner apodictischen Ueberzeugung, die doch dadurch erreicht werden soll,

zu

zu gelangen möglich ist. Findet man aber in der Natur, wohin man auch sieht, überall Uebereinstimmung der Mittel zu gewissen Zwecken, so würde der Mensch die einzige Ausnahme von dieser Regel seyn, wenn er, mit Vermögen versehen, die eines unaufhörlichen Wachsthums fähig sind, und, was das meiste ist, dessen Vernunft ihm ein Gesetz vorhält, das ohne alle Rücksicht auf beliebige Zwecke ihm einen Zweck vorschreibt, den er erreichen soll, und der doch in diesem Leben nie ganz erreicht werden kann, wenn dieses Wesen nur bloß zu diesem irdischen Leben bestimmt seyn sollte.

Was die Auflösung der Schwierigkeit in der Erklärung der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper betrifft, von der wir zum Beschlusse der Critik der rationalen Psychologie noch zu sprechen haben; so besteht die Forderung bekanntlich darin, daß man erklären soll, wie ein Gegenstand des innern Sinnes mit Gegenständen des äußern in Gemeinschaft stehen könne. Bedenken wir aber, daß, ob wir gleich eingesehen haben, daß der Satz der Gemeinschaft die Erfahrung des Zugleichseyns der Gegenstände im Raume möglich mache, und daher eine Regel a priori sey, welcher die Gegenstände der Erfahrung unterworfen sind, wir gleichwohl in der That doch dadurch keineswegs eingesehen haben, wie Substanzen im Raume wechselseitig auf einander wirken können: so sehen wir wohl, daß, um jene Schwierigkeit zu heben, die Aufgabe, wie Gegenstände überhaupt wechselseitigen Einfluß auf einander haben können, müßte aufgelöset werden, welche Auflösung ohne Zweifel außer dem Felde aller menschlichen Erkenntniß liegt.

Schluß.

## Schlußanmerkung.

Die Vorstellung Ich denke entsteht allererst in der Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen, und ungeachtet sie a priori und eine transcendentale Vorstellung ist, so würde doch diese reine, transcendentale Apperception gar nicht Statt finden, wenn kein empirisches Bewußtseyn wäre, dessen Bedingung dieselbe gleichwohl a priori ist. Indem der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung durchgeht, und von dem ursprünglichen Ich denke begleitet, afficirt er den innern Sinn, in welcher Affection dasjenige Mannigfaltige entspringt, worin das Gemüth sich selbst anschauet und zu dem empirischen Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Das Ursprüngliche ist keine Erkenntniß meiner selbst, sondern ich bin mir nur in demselben meines Verbindungsvermögens bewußt; aber in dem empirischen Selbstbewußtseyn erkenne ich mich, wie ich mir selbst in der Anschauung gegeben bin, das ist: als Erscheinung.

Nun wird nach unsrer Theorie nicht geleugnet, daß der Art, wie ich mir selbst im innern Sinne gegeben bin, etwas zum Grunde liege, das nicht angeschauet wird; aber Erkenntniß meiner selbst als eines Noumenon ist doch nicht möglich, weil sonst in dem ursprünglichen Ich denke ich mich selbst anschauen müßte, welches doch so nicht ist. Wenn nun aber die Vernunft in dem Sittengesetze, welches, ohne Rücksicht auf sinnliche Bestimmungsgründe des Willens, eine Forderung an denselben ausübt, sich als reine practische Vernunft offenbart, nämlich als ein Vermögen, dessen Causalität kein Object der Sinnenwelt seyn kann, das ist:

als Freyheit: so giebt uns das eine Aussicht in eine intelligible Welt, in welche wir das Object, das als Ding an sich selbst der Erscheinung, die wir Seele nennen, zum Grunde liegt, versetzen müssen. Indeß können wir doch dieses Noumenon durch kein einziges Prädicat bestimmen, und eine Erkenntniß desselben ist dessen ungeachtet doch immer unmöglich.

### Des zweyten Buchs der transcendentalen Dialectik zweytes Hauptstück.

## Die Antinomie der reinen Vernunft.

In dem vorigen Hauptstücke ist das Verfahren der Vernunft, wodurch sie in der kategorischen Synthesis vom Bedingten zum Absolut-unbedingten aufsteigt, beleuchtet worden. Das gegenwärtige hat zur Absicht, den Schluß vom Bedingten zum Unbedingten in der hypothetischen Synthesis zu untersuchen. In der ersten Schlußart sucht die Vernunft ein absolut-letztes Subject als die Bedingung der im Denken immer als Subject gegebenen Vorstellung Ich. So wie nun in dem Prosyllogismus des kategorischen Vernunftschlusses auch die entfernteste Bedingung doch unmittelbare Bedingung des gegebenen Bedingten ist, wenn gleich der Verstand im Aufsteigen zu einem Subjecte, als der Bedingung eines gegebenen Subjects, durch mehrere Zwischenbedingungen geht, so war auch das Schlechthin-

unbe-

unbedingte des dialectischen Vernunftschlusses, auf welchem die rationale Psychologie beruhet, die unmittelbare Bedingung des gegebenen Bedingten. Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist freylich auch die Bedingung gegeben; aber, ob das Schlechthin-unbedingte auch gegeben sey, das ist: ob diesem Begriffe auch wirklich ein Object correspondire, das kann aus dem Gegebenen nicht gefolgert werden. In dem Wesen des kategorischen Prosyllogismus liegt es aber schon, daß die entferntere Bedingung, ohne Zwischenbedingungen zu bedürfen, unmittelbare Bedingung des gegebenen Subjects ist, und daher auch vermittelst des vorigen Paralogismus, die Seele als Substanz, als die höchste und unmittelbare Bedingung des im Bewußtseyn jederzeit gegebenen Subjects, gedacht wird.

Anders verhält es sich mit den dialectischen Vernunftschlüssen, in welchen der Prosyllogismus an der hypothetischen Synthesis fortgeht. Die entferntere Bedingung kann hier nicht für die unmittelbare des gegebenen Bedingten angesehen werden; sondern man kann im Gegentheile sie nur so fern man alle Zwischenbedingungen denkt, als Bedingung des Gegebenen denken.

Der transcendentale Paralogismus führte aber einen bloß einseitigen Schein bey sich. Es spricht hier alles zum Vortheile des Spiritualism, und die Behauptungen des Materialism haben nicht den mindesten Schein. Wenn dagegen die Vernunft von der nothwendigen Einheit der Anschauung in der Vorstellung der Gegenstände zum Unbedingten aufsteigt, so wird sie inne, daß sie dieses Unbedingte auf eine zwiefache

Art

Art denken kann, und sie bestimmt sich jederzeit für das eine, weil sie in der Vorstellung des andern einen Widerspruch entdeckt. Hier wird sich also eine Antithetik der reinen Vernunft ergeben, die keine Kunst hervor bringt, sondern auf welche jede Menschenvernunft, die einmahl zur Speculation gestimmt ist, sich nothwendig betreffen muß, und welche aufzulösen eine Pflicht der Critik ist.

Wir werden die transscendentalen Ideen, zu denen die Vernunft in dieser hypothetischen Synthesis gelangt, Weltbegriffe nennen, und das daher, weil sie die absolute Totalität in der Synthesis der Gegenstände der Anschauung, welche die Welt ausmachen, in sich enthalten. Sie sind ganz verschieden so wohl von der Idee der rationalen Psychologie, als auch von derjenigen, zu welcher der Prosyllogismus des disjunctiven Vernunftschlusses führt. Denn obgleich der Prosyllogismus überall von einem gegebenen Bedingten anhebt, so ist dieselbe doch in der hypothetischen Synthesis von der besondern Art, daß, weil er die Totalität einer Reihe Bedingungen sucht, das Unbedingte entweder das oberste Glied dieser Reihe oder die Reihe selbst ist, folglich in beyden Fällen die Sphäre der Gegenstände der Anschauung nicht übersteigt, wiewohl es doch selbst niemahls ein Gegenstand der Erfahrung werden kann, und deßwegen einen Widerspruch verbirgt. Das Unbedingte der kategorischen Synthesis, (die Seele als Substanz,) ist dagegen kein Gegenstand der Anschauung, und eben so wenig ist es das Wesen aller Wesen, oder dasjenige Ding, auf welches die Idee des Inbegriffs aller Möglichkeit bezogen wird. So wie nun der vor

Augen gelegte Paralogism der reinen Vernunft eine rationale Psychologie zu gründen suchte, so sucht die Vernunft auch eine rationale Kosmologie zu errichten, dadurch, daß sie zu jenen Weltbegriffen aufsteigt und dieselben auf Gegenstände beziehet.

## Der Antinomie der reinen Vernunft erster Abschnitt.

## System der kosmologischen Ideen.

Durch die Kategorien wird das Mannigfaltige der empirischen Anschauung als nothwendig verbunden, das ist: ein Gegenstand in der Anschauung, gedacht. Diese synthetische und objective Einheit des Bewußtseyns ist dasjenige, wozu die Vernunft, so fern das Denken des Gegenstandes durch die Kategorie die Vorstellung des Bedingten mit sich führt, das Absolut-unbedingte sucht. Die transcendentalen Ideen, die wir nun darzustellen haben, werden folglich die bis zum Unbedingten erweiterten Kategorien seyn. Wenn nämlich im Denken eines Gegenstandes durch die Kategorie sich der Begriff des Bedingten vorfindet, so liegt schon in demselben die Hinweisung auf eine Bedingung als einen ebenfalls in der Anschauung gegebenen Gegenstand. Wird derselbe durch eben die Kategorie gedacht, so wird er ebenfalls als bedingt vorgestellt, und seine Bedingung ist ein Gegenstand der Anschauung. Soll auf diesem Wege das Schlechthin-unbedingte erreicht werden, so muß dasselbe in den Erscheinungen gefunden werden, und zwar entweder in dem letzten Gliede dieser Reihe,

oder

oder in der Reihe selbst. Dasselbe würde demnach ein Gegenstand der Anschauung seyn, in dessen Denken durch die Kategorie sich der Begriff des Bedingten nicht mehr vorfindet. Um nun die kosmologischen Ideen vollständig und in einem systematischen Zusammenhange aufzuzählen, wird nichts mehr nöthig seyn, als diejenigen Kategorien, durch welche ein Gegenstand als bedingt, und dessen Bedingung durch eben dieselbe Kategorie gedacht wird, durchzugehen, und dieselben, (ihrer Natur entgegen,) dahin zu erweitern, daß sie auf einen Gegenstand, der in aller Absicht unbedingt ist, bezogen werden. Es ist aber schon erinnert worden, daß die Vernunft nur Totalität der Reihe in Ansehung der Bedingungen suche. Denn was die absteigende Reihe in Ansehung des Bedingten betrifft, so ist dieselbe schon durch irgend eine Bedingung gegründet, sie mag übrigens endlich oder unendlich seyn. Wir nennen die Synthesis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen die regressive, diejenige dagegen, die auf der Seite des Bedingten von Folge zu Folge fortgeht, die progressive Synthesis. Die erste geht in antecedentia, die zweyte in consequentia. Die kosmologischen Ideen enthalten demnach die absolute Totalität der Bedingungen der objectiven Einheit eines gegebenen Gegenstandes, und gehen mithin auf die Vollständigkeit der regressiven Synthesis. In Ansehung der Reihe in consequentia ist es beliebig, Vollständigkeit zu denken. Die Vernunft bedarf aber derselben nicht, weil sie dieselbe überhaupt nur zur Begreiflichkeit nöthig hat, und diese in Ansehung der Folgen in jeder schon gegebenen Bedingung gefunden wird.

Die

Die Anwendung der Kategorie der Größe auf Erscheinungen ist in dem Grundsatze gezeigt worden, daß alle Anschauungen extensive Größen sind, der daher richtig ist, weil Gegenstände nicht anders als im Raume und in der Zeit uns gegeben werden, beyde aber durch die Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen, das ist: durch den Begriff der Größe, zum Bewußtseyn gelangen. In Ansehung dieser beyden Quanta finden wir die zur kosmologischen Idee angegebenen Erfordernisse. Denn was die Zeit betrifft, so ist die gegenwärtige Zeit durch die vorher gehende bedingt, indem wir zum gegenwärtigen Augenblicke nur nach Verfließung der vorher gehenden Zeit gelangen können, und eben diese doch wieder durch den Begriff der Größe denken müssen.. Hier ist also ein Progressus zum Absolut-unbedingten möglich, und derselbe vom Progressus in consequentia wesentlich unterschieden, indem die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks, die künftige Zeit aber als Folge zu keinem Behufe absolut-vollständig gedacht wird. In Ansehung des Raums ist zwar der Progressus vom Regressus an sich selbst nicht unterschieden; bedenken wir aber, daß die Synthesis des Raums successiv ist, und folglich in der Zeit geschieht, so sehen wir, daß jeder gegebener Raum einen größern voraus setzt, und daß wir zu entferntern Theilen nur durch die Synthesis aller dazwischen liegenden Räume gelangen können. Mithin wird hier jeder bestimmter Raum als bedingt von den ihm nach allen Seiten anliegenden Theilen, diese wiederum als bedingt von ihren anliegenden Räumen, die ebenfalls durch den Begriff der Größe gedacht

gedacht werden, angesehen: folglich wird hier wie vorher nach der Idee der Vernunft Totalität der Bedingungen zu der nothwendigen Verstandeseinheit, durch welche ein bestimmter Raum als Object gedacht wird, gefordert.

Ein jeder Gegenstand der Anschauung wird ferner durch den Verstandesbegriff der Realität gedacht. In Ansehung der Gegenstände im Raume ist nun das Reale jederzeit ein Bedingtes, dessen Bedingung seine Theile, und die Theile der Theile die entferntern Bedingungen sind, welche wiederum durch den Begriff der Realität gedacht werden. Mithin findet hier auch eine regressive Synthesis Statt, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, die nur in einer vollendeten Theilung, die entweder zu einfachen Theilen der Materie oder zu unendlich vielen gegebenen Theilen führt, gedacht werden kann.

Was die Kategorien der Relation betrifft, so führt die des Verhältnisses der Substanz zum Accidenz zu keiner kosmologischen Idee; denn das Accidenz in der Anschauung ist durch die Substanz in der Anschauung bedingt. Diese Bedingung wird aber nicht durch denselben Begriff gedacht, wodurch das Bedingte gedacht wird, nämlich durch den Begriff des Accidenz. Mithin kann in der Bedeutung, in welcher das Accidenz als bedingt angesehen wird, nicht die Substanz bedingt gedacht werden. Der Begriff des Substantialen aber, als der Substanz, so fern man von allen Accidenzen derselben abstrahirt, ist ein willkührlicher Begriff, der gar nicht als die Bedingung der Substanz gesetzt werden kann, indem dieselbe nicht ohne Acciden-

zen

zen existirt. Auch führt der Begriff des Commercii zu keiner transscendentalen Idee, und zwar aus dem vorigen Grunde, weil nämlich die Bedingung nicht durch denselben Begriff gedacht wird, wodurch man das Bedingte denkt. Die Bedingungen sind hier wiederum Substanzen, und gewisse Accidenzen der einen Substanz sind als Einflüsse der andern das Bedingte. Demnach bleibt von den Kategorien der Relation lediglich die der Causalität übrig, die einen Regressum der Bedingungen verstattet. Denn jede Begebenheit hat eine Ursache; aber die Causalität dieser letztern ist ebenfalls eine Begebenheit, und macht die Voraussetzung einer Ursache wiederum nothwendig. Die Vernunft, die in Ansehung dieser hypothetischen Synthesis absolute Vollständigkeit fordert, sucht dieselbe entweder in der Idee einer absolut-ersten Ursache, die mithin keine Ursache weiter voraus setzt, oder in der unendlichen und ganz gegebenen Reihe selbst. Die Kategorien der Modalität betreffen das Daseyn der Erscheinungen. So fern nun dasselbe als zufällig gedacht wird, wird es eben dadurch als bedingt gedacht, die Bedingung aber wiederum als zufällig angesehen. Folglich giebt es auch in dieser Rücksicht eine regressive Synthesis, deren absolute Totalität die Vernunft durch die unbedingte Nothwendigkeit im Daseyn denkt. Es kann demnach nicht mehr als folgende vier kosmologische Ideen geben:

1.

Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

2.

Die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.

3.

Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt.

4.

Die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung.

Diese Ideen gehen auf das Unbedingte, das die Vernunft als die höchste Bedingung der als bedingt gedachten objectiven Einheit des Verstandes denkt. Durch die Verstandesbegriffe wird nämlich das Mannigfaltige der Anschauung als für jedermann gültig verbunden vorgestellt, und dadurch das hervor gebracht, was Vorstellung eines Gegenstandes in der Anschauung heißt. So fern nun diese objective Einheit als bedingt, und ihre Bedingung durch eben dieselbe Kategorie, mithin in Ansehung derselben wiederum als bedingt gedacht wird, findet eine hypothetische Synthesis in antecedentia und eine Idee der absoluten Vollständigkeit derselben Statt. Mithin sind diese Ideen der absoluten Totalität der Bedingungen der bedingten objectiven Einheit der Anschauung gänzlich von derjenigen verschieden, die sich auf das Ideal der reinen Vernunft bezieht, und wodurch Totalität der Bedingungen des Denkens der Gegenstände überhaupt, das ist: der gesammten Möglichkeit der Dinge, um jeden Gegenstand als durchgängig bestimmt denken zu können, vorgestellt wird. Ob aber gleich die kosmologischen Ideen

ihren

ihren Ursprung in der reinen Vernunft selbst haben, so bleibt doch noch die Frage nach ihrer objectiven Realität übrig. Die erste Bemerkung, die sich hier darbiethet, ist folgende. Die Bedingung ist immer ein Gegenstand der Anschauung von eben der Art als das Bedingte, nämlich wieder bedingt, weil er durch dieselbe Kategorie gedacht wird. Das Absolut-unbedingte wird ebenfalls als ein Gegenstand der Anschauung durch eben diese Kategorie, und gleichwohl doch als nicht weiter bedingt gedacht, wodurch der Natur des in der Anschauung gegebenen Gegenstandes widersprochen, und voraus gesetzt wird, daß man in der regressiven Synthesis dasselbe einmahl antreffen werde, was man doch niemahls antreffen kann. Abstrahiren wir von der Anschauung der Gegenstände, indem wir bloß die nothwendige Einheit des Bewußtseyns, unangesehen der Art, wie uns der Gegenstand gegeben ist, im Sinne haben, so würde es auch ganz richtig seyn, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, die absolute Totalität der Bedingungen, folglich das Schlechthin-unbedingte, zugleich gegeben sey. Diese objective Einheit würde aber nur willkührlich gedacht seyn, indem uns sonach doch kein Gegenstand gegeben wäre. Bilden wir uns ein, daß die regressive Synthesis einen Gegenstand als ein Absolut-unbedingtes antreffen werde, so abstrahiren wir unvermerkt von der nothwendigen Art der Anschauung, wornach ein Gegenstand uns gegeben wird, und beziehen gleichwohl den Begriff des Absolut-unbedingten auf Gegenstände der Anschauung.

Dieses Unbedingte kann auf zweyerley Art gedacht werden, entweder als bloß in der ganzen Reihe bestehend,

hend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt sind, die Reihe selbst aber ganz gegeben und unbedingt ist; oder das Unbedingte kann als ein Glied der Reihe gedacht werden, da dann alle Glieder, dieses eine ausgenommen, bedingt sind. Im ersten Falle ist die Reihe a parte priori ohne Grenzen, (ohne Anfang,) d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, obgleich der Regressus als niemahls vollendet gedacht wird. Im zweyten Falle aber giebt es ein Erstes in der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgrenze, in Ansehung der Theile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit, (Freyheit,) in Ansehung des Daseyns veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heißt.

Diese transcendentalen Ideen sind Weltbegriffe genannt worden, weil sie die absoluten Bedingungen der Erscheinungen, deren Inbegriff die Welt ist, enthalten, und weil sie auch nur auf Gegenstände der Anschauung bezogen werden, wenn ihnen objective Realität zugeschrieben wird, obgleich in der That kein Gegenstand der Anschauung ihnen correspondiren kann, da derselbe immer durch eben die Kategorie gedacht wird, wodurch man das Bedingte denkt. Wir haben oben die Kategorien in mathematische und dynamische eingetheilt: da nun die kosmologischen Ideen die bis zum Unbedingten erweiterten Kategorien sind, so kann die Eintheilung der Kategorien auf diese Ideen angewandt werden. Die mathematischen Weltbegriffe sind auf das Absolut-unbedingte der Anschauung der

Gegen-

Gegenstände gerichtet, und würden im besondern Sinne **Weltbegriffe** genannt werden müssen, so fern man unter **Welt** das mathematische Ganze aller Erscheinungen, das ist: die absolute Totalität aller Bedingungen der Anschauung der Gegenstände, versteht. Die dynamischen Ideen gehen dagegen auf das Unbedingte des Daseyns der Erscheinungen, so wohl im Verhältnisse zu einander, als auch des Daseyns überhaupt, das ist: im Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen, und können daher **Naturbegriffe** heißen, weil unter **Natur** das dynamische Ganze der Erscheinungen, das ist: der Inbegriff der Erscheinungen, so fern sie ihrem Daseyn nach bestimmt sind, gedacht wird.

## Der Antinomie der reinen Vernunft zweyter Abschnitt.

# Antithetik der reinen Vernunft.

Unter der Antithetik der reinen Vernunft wird hier nicht ein Inbegriff dogmatischer Behauptungen verstanden, die den Behauptungen eines andern Lehrgebäudes entgegen sind, und welche auf Beyfall Anspruch machen, indem sie die letzten widerlegen; sondern der Zwiespalt, in dem sich die Vernunft selbst in Ansehung gewisser Sätze befindet, deren Gewißheit oder Falschheit durch keine Erfahrung kann ausgemittelt werden, die mit eben so großem Scheine bewiesen als widerlegt werden, und deren Widerlegung immer das contradictorische Gegentheil zu beweisen scheint, so

daß

daß die Vernunft in der Lage ist, die eine dieser widersprechenden Behauptungen für wahr erklären zu müssen, wenn sie die andere für falsch hält. Die Obliegenheit der Critik wird demnach die seyn: erstlich den Zwiespalt selbst aufrichtig vor Augen zu legen; zweytens die Ursachen desselben anzugeben; und drittens zu untersuchen, ob nicht in Ansehung desselben der Vernunft ein Weg zur Gewißheit offen stehe.

Das Erste wird dieser Abschnitt leisten. Es wird erhellen, daß dieser Widerstreit nichts minder als künstlich angelegt ist, sondern daß die Vernunft sich von selbst darauf betrifft. Es wird sich zeigen, daß die eine dieser entgegen gesetzten Behauptungen für die Verstandeseinheit jederzeit zu groß, indessen doch die andere für die Vernunfteinheit zu klein ist. Um zur Entscheidung über diesen Streit zu gelangen, müssen wir ihm anfänglich unparteyisch zusehen. Vielleicht ist der Gegenstand selbst, um welchen gestritten wird, Nichts Es ist demnach die skeptische Methode, die wir anfänglich einschlagen, welche aber vom Skepticismus sehr verschieden ist. Der letzte entscheidet dogmatisch, daß über gewisse Fragen Auskunft zu erhalten schlechterdings unmöglich ist; nach der ersten dagegen suspendirt man nur sein Urtheil, um durch Ueberlegung des pro und contra sich zur Entscheidung des Streits gründlich vorzubereiten.

Diese Antinomien werden nun nach der Ordnung der transcendentalen Ideen einander folgen.

## Der Antinomie der reinen Vernunft erster Widerstreit der transcendentalen Ideen.

### Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen.

### Beweis.

Denn man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu jedem gegebenen Augenblicke eine unendliche Zeit verflossen. Aber die Bestimmung der Zeit als einer verflossenen Zeit ist die Bestimmung derselben als eines Ganzen, indem darin das liegt, daß alle Theile der Zeit einmahl gegenwärtig gewesen sind. Mithin wird die Synthesis in der Vorstellung der unendlichen verflossenen Zeit als vollendet gedacht, wodurch aber der Vorstellung der unendlichen Zeit, deren Synthesis doch niemahls vollendet werden kann, widersprochen wird. Folglich kann die Welt der Zeit nach nicht unendlich seyn: mithin muß sie einen Anfang haben, der die nothwendige Bedingung ihres Daseyns ist; welches zuerst zu beweisen war.

Was das zweyte betrifft, so nehme man wiederum das Gegentheil an, daß nämlich die Welt dem Raume nach unendlich sey. Demnach wird denn die dem Raume nach unendliche Welt in einem gegebenen Augenblicke als daseyend gedacht. Also ist dieselbe in irgend einer gegenwärtigen Zeit ganz da. Mithin wird sie in eben dieser Vorstellung als eine Größe gedacht,

dacht, in deren Synthesis man ein Ende erreicht, worin man aber dem Begriffe einer dem Raume nach unendlichen Welt widerspricht, weil dieser die Vorstellung einer Größe ist, deren Synthesis niemahls vollendet werden kann. Folglich ist die Welt dem Raume nach nicht unendlich, sondern in Grenzen eingeschlossen; welches das zweyte war.

## Antithesis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, so wohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.

## Beweis.

Man nehme an, die Welt habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daseyn ist, vor welchem eine Zeit vorher geht, so müßte eine leere Zeit verflossen seyn, ehe die Welt war. Das Verfließen der Zeit ist aber nur an Veränderungen möglich, in Beziehung auf ein Beharrliches, das sich verändert. Mithin ist eine leere und doch verflossene Zeit etwas Widersprechendes. Folglich kann auch vor dem Anfange der Welt keine leere Zeit verflossen seyn, das ist: die Welt kann der Zeit nach keinen Anfang haben.

Man nehme auch an, die Welt sey dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen. Da die Grenzen einen Raum von einem andern absondern, so müßte die Welt von einem leeren Raume umgeben seyn. Nun aber kann es nur ein Verhältniß zwischen Räumen geben, so fern sie erfüllt sind. Man muß sie nämlich irgend wie bezeichnen, um sie empirisch anschauen zu

können. Demnach ist ein leerer Raum, der die Welt umgiebt, unmöglich. Folglich ist die Welt dem Raume nach nicht in Grenzen eingeschlossen, sondern sie ist unendlich.

## Anmerkung zur Thesis.

Der Beweis derselben beruhet darauf, daß die Welt als eine Größe, die gegeben ist, so wohl der Zeit als dem Raume nach, betrachtet werden muß. Der Zeit nach ist sie gegeben, weil die gesammte Zeit ihres Daseyns bis auf jeden Augenblick verflossen ist; dem Raume nach, weil in einem gewissen Zeitpuncte die ganze Welt doch da ist, (kein Theil mehr successiv hinzu kommt.) Nun kann zwar eine unendliche Größe gedacht werden, so fern die Synthesis, die sie erzeugt, willkühRlich gesetzt wird. Wenn aber eine Größe gegeben ist, so ist die Synthesis, folglich die Zahl der Wiederhohlungen der Einheit, wodurch sie zu Stande kommt, bestimmt, und eine solche Größe kann daher nicht als unendlich gedacht werden, das ist: man kann nicht sagen, daß man mit ihrer Synthesis nie zu Ende kommen kann. *) Dieser Beweis ist unwiderleglich. Man wird ihn aber auch nicht mit folgendem fehlerhaften

*) Wird vom Raume und von der Zeit gesagt, daß sie als unendlich gegebene Größen vorgestellt werden, so heißt dieses: daß die Synthesis beliebig fortgehen kann, ohne wo aufhören zu dürfen. Ganz etwas anderes ist es, wenn vom erfüllten Raume und von der erfüllten Zeit die Rede ist. Daher, weil diese ein im Raume und in der Zeit Gegebenes, also Objecte, sind, muß die Synthesis sofort bestimmt, und sie können niemahls als unendlich gedacht werden.

haften für einerley halten. Um die Unendlichkeit der Welt der Zeit und dem Raume nach zu widerlegen, hat man nämlich sonst so geschlossen: Unendlich ist eine Größe, über die keine größere möglich ist. Nun aber ist keine Größe die größeste, weil man jede angegebene Größe größer denken kann. Folglich kann keine Größe unendlich seyn, und mithin kann auch die Welt weder dem Raume noch der Zeit nach unendlich seyn. Aber der Begriff des Unendlichen ist hier der eines Maximum. Dagegen ist der wahre Begriff einer unendlichen Größe der einer Größe, deren successive Synthesis niemahls vollendet werden kann, und der Beweis der Thesis mußte darthun, daß die Synthesis, wodurch die Welt als Größe gedacht wird, ein Ende erreichen muß.

## Anmerkung zur Antithesis.

Der Beweis der Antithesis beruhet darauf, daß, wenn die Welt einen Anfang hat und auch dem Raume nach begrenzt ist, eine leere Zeit vor dem Anfange der Welt verflossen seyn, und ein leerer Raum sie umgrenzen müsse, beyde aber sodann besondere Objecte seyn müßten, und etwas für sich bestehendes, welches nicht möglich ist, weil der Fluß der Zeit nur an Veränderungen Statt findet, und der Raum ebenfalls nur in Beziehung auf Gegenstände, die ihn erfüllen, etwas ist. Der leere Raum kann zwar innerhalb der Welt zugelassen werden, indem er dann von den Gegenständen bestimmt, und etwas ist, so fern es Gegenstände giebt. Ein leerer Raum aber, der die Welt umgrenzt, würde ein Correlat der Gegenstände, das ist: ein wirklicher

Gegen-

Gegenstand selbst seyn. Die Leibnitzische Schule sucht dem Beweisgrunde der Antithesis damit auszuweichen, daß sie den Begriff der Welt verändert, wornach der Begriff der Grenzen in den der Schranken übergeht, so daß in der Vorstellung des Anfanges und der Grenzen der Welt nichts mehr von Raum und Zeit vorkommen kann. Allein die Thesis spricht von dem mundus phaenomenon. Denkt man sich eine intelligible Welt, so abstrahirt man von den Bedingungen der Anschauung, folglich von der Art, wie uns die Welt gegeben ist, und behält sonach noch einen willkührlichen Begriff von einem Gegenstande überhaupt, wovon folglich kein einziger synthetischer Satz möglich ist.

## Der Antinomie der reinen Vernunft zweyter Widerstreit der transcendentalen Ideen.

### Thesis.

Eine jede zusammen gesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammen gesetzt ist.

### Beweis.

Denn man setze, die zusammen gesetzten Substanzen bestehen nicht aus einfachen Theilen. Nun aber ist die Zusammensetzung entweder eine zufällige Relation der Substanz, so daß sie sich in Gedanken von derselben absondern läßt; oder sie ist es nicht, son-

dern die Zusammensetzung ist der Substanz wesentlich. Im letzten Falle würde aber keine zusammen gesetzte Substanz, sondern eine einfache gedacht seyn. Im ersten Falle würde, wenn alle Zusammensetzung einer Substanz aufgehoben wird, nichts Zusammengesetztes übrig bleiben, und da auch keine einfachen Theile übrig bleiben sollen, so würde gar nichts übrig bleiben, woraus aber folgt, daß keine Substanz wäre gegeben worden. Da nun beydes der Annahme widerspricht, so muß eine jede zusammen gesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Theilen bestehen.

Folglich existirt in der Welt nichts als das Einfache, und wenn wir gleich durch physische Scheidung die Elementar-Substanzen niemahls isolirt darstellen können, so muß sie doch die Vernunft als die ersten Subjecte aller Composition, als einfache Wesen denken.

## Antithesis.

Kein zusammen gesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

## Beweis.

Denn man nehme an, eine zusammen gesetzte Substanz bestehe aus einfachen Theilen. Da ein Gegenstand, der durch den Begriff der Substanz gedacht wird, lediglich im Raume als Beharrliches in der äußern Anschauung gegeben seyn kann, so muß auch das Einfache, aus welchem eine Substanz zusammen gesetzt ist, einen Raum einnehmen. Nun besteht aber ein jeder Raum aus Räumen, und dasjenige, was den Raum erfüllt, besteht aus so viel Theilen, als der

Raum

Raum selbst. Folglich ist das Einfache ein aus Theilen Zusammengesetztes. Da sich nun dieses widerspricht, so kann keine zusammen gesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Theilen bestehen.

In der Erfahrung aber kann auch niemahls ein Gegenstand vorkommen, der dem Begriffe des Absoluteinfachen entspricht. Denn man kann wohl annehmen, daß es Gegenstände gebe, in Ansehung deren das Bewußtseyn der Zusammensetzung nicht Statt findet: allein von dem Nichtbewußtseyn der Zusammensetzung eines Objects führt kein Schluß zu der absoluten Einfachheit desselben.

## Anmerkung zur Thesis.

Es ist hier die Rede von einem aus Substanzen zusammen gesetzten Ganzen, welches eigentlich das Compositum ist, das ist: ein Ganzes, dessen Möglichkeit von den Theilen abhängt. Was den Raum betrifft, so sind hier umgekehrt die Theile nur im Ganzen möglich. Wird daher die Zusammensetzung des Raums aufgehoben, so bleibt gar nichts, auch nicht die Puncte, als Grenzen der Räume übrig. Er ist nur ein compositum ideale, dagegen das aus Substanzen Zusammengesetzte ein compositum reale ist. Da die Accidenzen für sich selbst nichts Bestehendes, sondern nur etwas Wirkliches sind, so fern sie den Zustand der Substanzen ausmachen; so bleibt in Ansehung derselben, wenn man alle Zusammensetzung aufhebt, ebenfalls auch nichts Einfaches, sondern gar nichts übrig. Der Beweis der Thesis beruhet darauf, daß die Theile, aus welchen das Ganze zusammen gesetzt ist, für sich bestehende

hende Wesen sind, welches weder vom Raume, der nur etwas ist, so fern Gegenstände im Raume gegeben sind, noch von den Veränderungen der Substanzen gilt, ungeachtet sie beyde als Größen vorgestellt werden.

Auch wird hier nur vom Einfachen geredet, so fern es ein Bestandtheil des Zusammengesetzten ist, nicht aber so fern es für sich selbst, und mit andern einfachen Substanzen nicht zusammen gesetzt, existirt. In dieser Bedeutung hat aber wohl Leibnitz den Ausdruck Monas genommen. Es ist bey ihm das Einfache, wie es unmittelbar als einfach, (z. B: im Selbstbewußtseyn,) gegeben ist. Für das Einfache als Bestandtheil der zusammen gesetzten Substanz würde daher richtiger die Benennung Atomus passen.

## Anmerkung zur Antithesis.

Wider diesen Beweis der Antithesis, der die unendliche Theilbarkeit der Materie aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums darthut, ist von den Monadisten ein Einwurf gemacht worden, der die Evidenz der Geometrie wider sich hat. Sie behaupten nämlich, daß der Grundsatz: der Raum ist ins unendliche theilbar, nur ein aus willkührlichen Begriffen geschlossener Satz, und nicht mehr richtig sey, wenn vom Raume, den die Materie erfüllt, die Rede ist. Sie stützen ihre Behauptung darauf, daß der Raum gar nichts für sich Bestehendes und die Gegenstände Bestimmendes, sondern nur etwas Wirkliches ist, so fern Gegenstände gegeben sind, und den folglich die Gegenstände bestimmen; daß mithin ein Satz, der aus einem

nem bloßen Abstractum, nämlich dem Begriffe des reinen Raums, hergeleitet wird, keinesweges auf die Gegenstände, sondern daß umgekehrt Sätze, die a priori aus dem Begriffe der Gegenstände, und unangesehen, daß sie im Raume gegeben sind, hergeleitet werden, auch nothwendig auf die Gegenstände im Raume gehen müssen. Dieses Argument gründet sich auf die Verwechselung des sehr richtigen Satzes, daß der Raum für sich selbst kein Gegenstand ist, sondern nur etwas Wirkliches an Gegenständen ist, mit dem sehr unrichtigen Satze, daß die Gegenstände die Bedingung des Raums sind, und daß mithin die Materie der Gegenstände ihrer Form voraus gehe. Da gerade umgekehrt der Raum die objective Bedingung der Dinge, als Gegenstände der Anschauung, ist, so gilt alles, was vom Raume gilt, auch von diesen Gegenständen. Die Vertheidiger der Monadologie übersehen hierbey aber den Umstand, daß hier nur die Rede von Erscheinungen ist, und daß nicht im Begriffe des Zusammengesetzten der des Einfachen zu denken, sondern daß in der Anschauung des Zusammengesetzten die Anschauung des Einfachen zu suchen sey. Wird von der Anschauung abstrahirt, so behält man bloß den Begriff eines Objects, nämlich der nothwendigen Einheit des Bewußtseyns, ein bloßes Gedankending, übrig. In Ansehung desselben ist die Thesis allerdings richtig. Denn in dem Begriffe eines entis noumenon ist nichts Zusammengesetztes gegeben, sondern die Zusammensetzung wird willkührlich gedacht, und mithin ein Einfaches voraus gesetzt. Ist aber die Rede von einem Gegenstande der Anschauung, so darf ich von der Bedingung nicht abstrahi-

ren, unter der mir der Gegenstand gegeben ist, sondern es muß dasjenige von dem Bedingten selbst gelten, was von der Bedingung, das ist: vom Raume, gilt.

Die zweyte Behauptung der Antithesis geht viel weiter als die erste. Sie leugnet die Existenz des Einfachen überhaupt als eines Gegenstandes der Erfahrung, dagegen die erste nur die Existenz des Einfachen als eines Bestandtheils des Zusammengesetzten ausgiebt. Sie hat aber eine dogmatische Behauptung gegen sich, welche an einem Gegenstande der Erfahrung, nämlich an dem Ich in der Vorstellung Ich denke, die absolute Einfachheit der Substanz zu zeigen sich unternimmt. Nun ist es gewiß, daß an dem Ich wir nur eine Vorstellung haben, die allerdings nichts Mannigfaltiges enthält, wie denn dieses aus dem Begriffe des Denkens folgt; um aber sagen zu können, daß dieses Ich eine einfache Substanz sey, müßte diese Vorstellung sich auf ein Beharrliches in der Anschauung beziehen. Diese beharrliche Anschauung fehlt gänzlich, und über dies ist es gewiß, daß dieselbe auch nur als möglich lediglich der Form des äußern Sinnes gemäß, mithin als zusammen gesetzt, und nicht als einfach, gedacht werden kann.

## Der Antinomie der reinen Vernunft dritter Widerstreit der transcendentalen Ideen.

### Thesis.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt ins-

insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freyheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

### Beweis.

Man nehme an, es gebe keine andere Causalität als die nach Gesetzen der Natur. Dann setzt alles, was geschieht, eine Ursache voraus, worauf es nothwendig folgen mußte. Aber die Causalität einer Ursache ist wiederum etwas Geschehenes, weil, wenn sie immer gewesen wäre, auch ihre Wirkung nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen wäre. Mithin setzt die Causalität einer Ursache eine noch höhere Ursache voraus, deren Causalität folglich wieder ein Geschehenes ist. Wenn es also keine andere Causalität giebt als nur die nach Gesetzen der Natur, so giebt es keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen, mithin keine Ursache, von der die Reihe selbst abhängt. Aber gäbe es also ein Geschehenes, das keine Ursache hätte, welches dem Gesetze der Natur selbst widerspricht. Da nun der Satz, daß alle Causalität in der Natur bedingt sey, und von einer höhern Causalität abhänge, sich selbst, in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, widerspricht; so ist es nothwendig, zur Erklärung der Naturbegebenheiten eine unbedingte Causalität, und folglich eine Ursache anzunehmen, die keine andere Ursache weiter voraus setzt. Der Begriff der Ursache aber, die eine Reihe von Erscheinungen schlechthin anfängt, ist der Begriff der Freyheit. Mithin ist es nothwendig, daß jede Reihe von Begebenheiten in der Welt auf der Seite der Ursa-

chen sich in einer absolut-letzten Ursache, das ist: in Freyheit, endigen müsse.

## Antithesis.

Es ist keine Freyheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

## Beweis.

Denn gesetzt, es gebe eine Freyheit, also eine Ursache, deren Causalität eine Reihe Begebenheiten schlechthin anfängt. Nun ist jede Causalität selbst eine Veränderung, indem dieselbe der Zustand der Ursache ist, in welchem diese handelt, welcher von dem Zustande der noch nicht handelnden Ursache verschieden ist. Jede Veränderung setzt aber eine Ursache und eine Causalität derselben voraus, worauf dieselbe nothwendig folgen muß. Mithin setzt auch die Causalität der Freyheit eine Ursache und eine abermahlige Causalität voraus. Da nun dieses dem Begriffe der Freyheit widerspricht, so ist die Annahme derselben zur Erklärung der Naturbegebenheiten unmöglich.

Es giebt folglich keine Freyheit, die als oberste Ursache eine Reihe Begebenheiten schlechthin anfängt, ohne von einer höhern Ursache zum Handeln bestimmt zu seyn; sondern jede Ursache steht unter einer höhern Ursache. Die Annahme der Freyheit ist zwar ein Ruhepunct für die forschende Vernunft, um eine Reihe Begebenheiten vollständig begreifen zu können; aber wir täuschen uns selbst, wenn wir sie zu diesem Behufe annehmen, weil es sich zeigt, daß die Causalität eben dieser Freyheit als Begebenheit eine noch höhere Ursache nothwendig voraus setze.

An-

## Anmerkung zur Thesis.

Es ist eigentlich die transscendentale Freyheit, deren nothwendige Annahme die Thesis dargethan hat. Die Schwierigkeit, welche die Vernunft in Ansehung des psychologischen Begriffs der Freyheit findet, betrifft aber auch lediglich die transscendentale Freyheit, nämlich die Möglichkeit einer Ursache, die eine Reihe Begebenheiten schlechthin anfängt. Nun ist hier zwar nur die Nothwendigkeit der Annahme einer solchen Ursache dargethan, um den Ursprung der Welt als des Inbegriffs von Reihen Erscheinungen begreiflich zu finden: wenn aber diese Nothwendigkeit der Annahme der transscendentalen Freyheit fest steht, dann liegt darin auch die Möglichkeit der Annahme der practischen Freyheit als eines Vermögens, auch in der Welt eine Reihe Begebenheiten schlechthin anzufangen; denn darin, daß vor der Causalität der handelnden Ursache ein Zustand der Dinge und eine Reihe Begebenheiten vorher gegangen ist, liegt schon keine Schwierigkeit, weil keine dieser Reihen das handelnde Subject als bestimmend gedacht wird. Uebrigens ist es kein Einwurf gegen die Thesis, daß doch gar nicht erklärt werden kann, wie das Daseyn einer freyen Ursache ein anderes Daseyn hervor bringe, weil diese Erklärung auch in Ansehung der Natursachen nicht gegeben werden kann, sondern wir uns begnügen müssen, einzusehen, daß der Verstandesbegriff der Ursache die Erfahrung einer Veränderung möglich mache.

## Anmerkung zur Antithesis.

Die Antithesis widerlegt den dynamisch-ersten Anfang der Welt. Wer nun den mathematischen Anfang der

der Welt leugnet, und behauptet, daß die Substanzen in der Welt immer gewesen sind, der kann auch keine Schwierigkeit darin finden, daß der Wechsel ihrer Zustände, und folglich eine Reihe der Veränderungen, immer gewesen ist, und daß es mithin keinen Anfang der Welt weder mathematisch noch dynamisch gebe. Das Unbegreifliche aber, wie eine Reihe Veränderungen, ohne von einem ersten Gliede anzufangen, gleichwohl ganz abgelaufen seyn soll, kann durch eine andere Unbegreiflichkeit, wenn gleich nicht begreiflicher, doch minder befremdend gemacht werden. Daß es nämlich Veränderungen giebt, lehrt die Erfahrung; aber niemand ist im Stande, zu zeigen, wie es zugehe, daß auf ein gewisses Daseyn ein ganz verschiedenes folge. Uebrigens aber empfiehlt sich die Antithesis dadurch, daß sie keinen Absprung von der Erfahrung verstattet. Denn wenn gleich einem Wesen das Vermögen der Freyheit zugestanden werden sollte, so kann doch hiernach dieselbe niemahls ein Gegenstand der Erfahrung seyn, sondern darf nur als causa noumenon betrachtet werden, da dann die Annahme derselben in Ansehung der Naturereignisse keinen Unterschied macht.

## Der Antinomie der reinen Vernunft vierter Widerstreit der transscendentalen Ideen.

### Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin-nothwendiges Wesen ist.

Be=

## Beweis.

In der Welt sind Veränderungen, deren Daseyn das Bewußtseyn der Zeit, das nur an Veränderungen möglich ist, beweiset. Nun ist das Daseyn einer jeden Veränderung bedingt, weil es eine Ursache voraus setzt, auf welche als ihre Bedingung dasselbe folgt. Ein Daseyn ist aber bedingt, so fern es etwas giebt, das seine Bedingung ist. Gäbe es nun kein Daseyn, das schlechthin-unbedingt wäre, so würde das Bedingte nicht bedingt seyn. Mithin muß es ein schlechthin-nothwendiges Wesen geben, dessen Daseyn folglich unbedingt ist. Dasselbe aber muß nothwendig zur Welt gehören. Denn wäre es außer derselben, so würde doch das Bedingte zu existiren anfangen, vor dessen Existenz es eine Zeit geben mußte, in der dasselbe nicht war. In dieser Zeit muß nun der vollständige Grund des bedingten Daseyns enthalten seyn. Folglich muß das absolut-nothwendige Wesen in der Zeit seyn, und also zur Welt gehören, es mag nun dasselbe die ganze Weltreihe oder ein Theil derselben seyn.

## Antithesis.

Es existirt überall kein schlechthin-nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

## Beweis.

Man setze, in der Welt existire ein schlechthin-nothwendiges Wesen, so müßte entweder die Reihe der Veränderungen in der Welt auf der Seite der Bedingungen sich in ein Daseyn endigen, das schlechthin-

noth-

nothwendig ist, oder die ganze Reihe selbst, deren jedes Glied bedingt ist, müßte im Ganzen schlechthin-unbedingt seyn. Was das erste betrifft, so ist jedes Glied einer Reihe von Veränderungen bedingt; folglich müßte das schlechthin-unbedingte Daseyn bedingt seyn, welches sich widerspricht. Sollte aber die ganze Reihe selbst schlechthin-nothwendig existiren, so müßte dieselbe doch auch ebenfalls bedingt seyn, weil das Daseyn eines Ganzen, dessen jedes Glied bedingt ist, nicht nothwendig existiren kann. Mithin existirt in der Welt kein schlechthin-nothwendiges Wesen. Gäbe es aber ein schlechthin-nothwendiges Wesen außer der Welt, so würde dasselbe doch die Reihe der Veränderungen in der Welt anfangen. Diese Causalität des schlechthin-nothwendigen Wesens würde folglich zur Welt gehören. Folglich würde das schlechthin-nothwendige Wesen außer der Welt, als oberste Bedingung alles bedingten Daseyns, zur Welt gehören, welches sich widerspricht. Mithin existirt auch außer der Welt kein schlechthin-nothwendiges Wesen.

## Anmerkung zur Thesis.

Es ist zu merken, daß so wohl in diesem Satze als in allen Sätzen der Kosmologie der Begriff des Unbedingten auf einen Gegenstand der Anschauung bezogen wird, wiewohl das Widersprechende dieses Verfahrens sogleich hervor leuchtet, wenn man sich bewußt wird, daß das Unbedingte als Gegenstand der Anschauung durch eben dieselbe Kategorie gedacht wird, wodurch man das Bedingte denkt, mithin nothwendig wieder bedingt seyn müsse. Hieraus aber folgt, daß

die

die Thesis eben so wenig als die Antithesis einen Absprung in eine intelligible Welt verstatten konnte, weil dadurch der Regressus vom Bedingten zur Bedingung selbst aufgehoben wird, indem dieser nur an einer Zeitreihe fortgehen kann, dagegen die Causalität des schlechthin-nothwendigen Wesens außer der Welt auch als nicht zur Zeit gehörig gedacht wird, da dann kein Uebergang zu demselben von der Zeitreihe möglich ist. Gleichwohl hat man diesen Absprung gethan, und zwar auf die Art, daß man von dem in der Anschauung gegebenen und durch den Begriff des Zufälligen gedachten Gegenstande von der Anschauung abstrahirte, folglich denselben durch den reinen Verstandesbegriff des Zufälligen dachte, und nun von demselben auf ein schlechthin-nothwendiges Wesen, das ebenfalls nur durch den reinen Verstandesbegriff gedacht wird, zu schließen sich für berechtigt hielt. Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist dasjenige, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist. Wenn eine Substanz sich verändert, so entsteht das contradictorische Gegentheil ihres Zustandes, mithin ist dasselbe auch möglich. Aber zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, kann doch das Daseyn dieses neuen Zustandes einer Substanz nicht genannt werden, weil dazu erforderlich ist, daß die Substanz in eben der Zeit, in welcher sie mit einem gewissen Zustande existirt, mit dem entgegen gesetzten hätte existiren können, welches man von keiner Substanz sagen kann. Mithin giebt es nur in Ansehung der Substanzen als Erscheinungen eine empirische Zufälligkeit, nach welcher die Zustände derselben zufällig genannt werden, darum, weil ihr Gegentheil in einer

andern

andern Zeit wirklich ist, und folglich auch als möglich gedacht wird; mithin keine andere als die unter Bedingungen des Causal-Gesetzes, wornach jedes zufällige Daseyn unter Bedingungen steht, die wieder bedingt und eben so zufällig als ihr Bedingtes sind. Es kann folglich keinen Schluß geben, der von der allgemeinen Zufälligkeit alles Daseyns in der Welt auf das schlechthin-nothwendige Daseyn eines Wesens außer der Welt führt, welcher Schluß lediglich dann gelten würde, wenn das Daseyn eines Gegenstandes durch den reinen Verstandesbegriff der Zufälligkeit gedacht werden könnte, welches aber dem Gesetze der Causalität zuwider ist.

## Anmerkung zur Antithesis.

Die Antithesis nimmt keine Rücksicht auf den Begriff des schlechthin-nothwendigen Wesens, so fern derselbe der bloße reine Verstandesbegriff ist, und so fern das Daseyn desselben ohne Hinsicht auf die ihrem Daseyn nach bedingten Erscheinungen behauptet wird, folglich auch ohne Hinsicht auf dieselben widerlegt werden müßte. Die Thesis behauptet das Daseyn des schlechthin-nothwendigen Wesens bloß in kosmologischer Absicht, um die Zufälligkeit der Zustände der Substanzen in der Welt zu begreifen; die Antithesis leugnet das absolute Daseyn eines Wesens auch in kosmologischer Absicht, um die Zufälligkeit des Daseyns der Erscheinungen zu erklären. Dabey zeigt sich aber das Besondere, daß beyde von einerley Princip ausgehen, um sich zu widerlegen. Die Thesis schließt: es ist ein nothwendiges Wesen, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen enthält; die Antithesis

schließt

schließt dagegen: es ist kein nothwendiges Wesen, eben darum, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen in sich faßt. Der Grund davon ist folgender: in dem Beweise der Thesis sieht man auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit bestimmt, und erhält dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges; in der Antithesis sieht man dagegen auf die Zufälligkeit einer jeden Bedingung selbst, deren jede in der Zeit bestimmt wird, und erhält folglich kein Unbedingtes.

### Der Antinomie der reinen Vernunft dritter Abschnitt.

## Von dem Interesse der Vernunft bey diesem ihren Widerstreite.

Es giebt demnach nicht mehr als vier kosmologische Ideen, weil es nicht mehr Arten giebt, vom Bedingten zur Bedingung, so fern dieselbe durch eben die Kategorie als Gegenstand gedacht wird, durch welche man das Bedingte denkt, aufzusteigen, und wir haben die Behauptungen und Gegenbehauptungen der reinen Vernunft in Ansehung der Art, das Absolut-unbedingte zu denken, mit ihren Gründen vorgetragen. Wir haben uns aber nur beflissen, diese Probleme mit ihren Auflösungen schulgerecht vorzustellen, ohne das Interesse zu erwägen, welches die Vernunft an dieselbe knüpft, welche Erwägung wir jetzt, noch ehe wir die Ursache dieses Zwiespalts untersuchen, anstellen wollen.

Wir werden uns bald bewußt, daß wir an die Auflösung dieser Fragen ein Interesse knüpfen, welches kein zufälliges ist, dessen wir uns etwa entledigen könnten, und welches in Wahrheit auch ein ganz anderes ist, als das Interesse an Wahrheit überhaupt. Aus der Beschäfftigung mit einer Wissenschaft entspringt allmählig ein Interesse für ihre Wahrheiten. Es giebt Wissenschaften, die man trockene nennt, weil die Neigung in Ansehung des Resultats der Untersuchungen in denselben gänzlich unbestimmt bleibt. Die Mathematik ist von dieser Art. Denn obgleich die Liebe zu dieser Wissenschaft die Seele des nachdenkenden Mannes so sehr einzunehmen vermag, daß er es für das höchste Glück des Lebens hält, sich mit ihr zu beschäfftigen, und ihn ein Interesse für sie belebt, das wohl schwerlich andere Wissenschaften erzwingen können, daher, weil in dieser Beschäfftigung mehr als in irgend einer andern das Gefühl des Vorzugs des Vernunftvermögens vor jedem andern stark ist: so ist es doch dem Mathematiker zwar nicht einerley, ob seine Untersuchungen ihn auch überhaupt zu einem Resultate führen, aber zu welchem sie ihn führen, das ist ihm ganz einerley. Ueberlegen wir aber jene kosmologischen Fragen, indem wir ihre beyden Auflösungen an unsre Neigung halten, so zeigt sich bald, daß wir gar nicht gleichgültig seyn können, bey dem Gedanken, welche wohl von beyden die wahre sey: Ob die Welt einen Anfang habe oder immer gewesen sey; ob sie dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen oder unbegrenzt sey; ob es in der Natur gar nichts Einfaches, mithin auch mein eigenes Selbst keine untheilbare Substanz,

son-

sondern alles theilbar und zerstörbar, oder ob im Gegentheile jede Substanz einfach sey; ob es Freyheit gebe, oder ob jede Causalität von einer höhern abgeleitet werden müsse, mithin ich selbst mich nur täusche, wenn ich frey zu handeln glaube; ob endlich das dem Daseyn nach Bedingte auf ein unbedingt und nothwendiger Weise Existirendes führe oder nicht führe: das sind Fragen, an denen jeder Wohlgesinnte Antheil nimmt, darum, weil er daran ein practisches Interesse knüpft. Die Vernunft bestimmt objectiv seinen Willen, ein Gesetz zu erfüllen, das sie als für jedermann gültig ihm vorhält. Damit er sich aber auch subjectiv bestimme, diesem Gesetze zu gehorchen, kann er nicht wollen, daß dasselbe Chimäre sey, (nicht Einbildung, denn die ist es nicht, weil es keine willkührliche Erfindung, sondern ein Factum der Vernunft ist;) er kann nicht wünschen, daß er nicht auch der Glückseligkeit sollte theilhaftig werden, wenn er sich derselben durch treue Befolgung des Gesetzes würdig gemacht hat. Aus der Bemerkung dieses ganz natürlichen Interesse der Menschheit selbst an diesen Fragen, welches aber, wie man sieht, sich gänzlich für die Thesis bestimmt, ergiebt sich die Erscheinung, daß ungeachtet mit gleicher Strenge der Gründe die Behauptungen dieser einander entgegen gesetzten Beweise ausgeführt werden, gleichwohl die Anzahl derjenigen, welche die Thesis einer jeden Antinomie in Schutz nehmen, größer sey, als die Zahl derer, welche sich für die Antithesis erklären, und daß die ersten meistentheils leidenschaftlich den Streit führen, während die andern mit philosophischer Kälte ihre Gegner widerlegen. In der Art, womit die Ver-

thei-

theidiger der Antithesis verfahren, bemerken wir ferner eine Einheit der Maxime und ein Principium des reinen Empirism, indem sie niemahls die Erfahrung verlassen, sondern vom Bedingten zur Bedingung an dem Faden derselben aufsteigen; dagegen erblicken wir in den Ausführungen der Thesis eine gewisse Ungleichartigkeit, indem dieselbe zwar den Begriff des Unbedingten auf Gegenstände der Anschauung beziehen will, diesen Begriff gleichwohl so hoch stellt, daß kein Gegenstand der Erfahrung ihn erreichen kann. Das System von Behauptungen auf der Seite der Thesis wollen wir den Dogmatismus der reinen Vernunft nennen.

In Ansehung des Dogmatismus äußert sich also erstlich ein gewisses practisches Interesse, indem auf seine Sätze sich Religion zu gründen, und die Moral unter ihrer Voraussetzung nicht Chimäre zu seyn scheint. Der Empirism dagegen scheint dieses Vortheils nicht allein beraubt, sondern ihm auch entgegen zu seyn. Zweytens entspricht auch der Dogmatism dem speculativen Interesse der Vernunft; denn wenn man ein Unbedingtes annimmt, so erhält die ganze Reihe der Bedingungen Haltung, und die Vernunft begreift dieselbe. Der Empirism enthält zwar auch die Idee des Absolut-unbedingten, aber da er dieselbe auf die Reihe selbst, deren jedes Glied bedingt ist, bezieht, so findet die Vernunft keinen festen Punct, um das Bedingte daran zu knüpfen. Nach demselben war vor jeder Zeit wieder eine Zeit, und ein jeder Raum setzt einen andern voraus; ein jeder Theil besteht noch aus Theilen; jede Causalität ist nur durch

eine

eine Causalität möglich; und jede Bedingung eines Daseyns ist selbst dem Daseyn nach wieder bedingt. Das Unbedingte, wohin derselbe führt, besteht in der absoluten Totalität aller Bedingungen, so fern jede wieder bedingt ist; dagegen wird in dem Unbedingten des Dogmatism die absolute Totalität aller Bedingungen, so fern durch jede derselben etwas anderes bedingt ist, vorgestellt. Drittens hat auch der Dogmatism den Vorzug der Popularität vor dem Empirism, indem der gemeine Verstand immer gewohnt ist, von den Gründen zu den Folgen zu gehen, und daher ihm das unabsehliche Steigen von den Folgen zu den Gründen wenig gefällt.

Der Empirismus enthält nichts, wofür die Vernunft ein practisches Interesse fassen könnte; aber eines speculativen ist derselbe nicht ganz beraubt. Denn wenn er gleich kein Unbedingtes darbiethet, um davon alles Bedingte ableiten zu können, so biethet er eben daher auch nichts an, was man in dem empirischen Regressus nicht erreichen könnte. Er führt zwar unaufhörlich von Bedingung zu Bedingung, aber jede derselben ist auch immerfort ein wirklicher Gegenstand der Anschauung. Mithin ist er der Speculation dadurch günstig, daß er niemahls den Faden derselben abschneidet, wie es die Thesis thut, die zwar in dem Absolut-unbedingten einen Gegenstand der Anschauung zu haben vorgiebt, der doch aber dieses nicht seyn kann. Jedoch muß man bemerken, daß der Empirism dabey nicht stehen bleibt, sondern eben so wohl als der Dogmatism mehr zu wissen vorgiebt als er weiß, und folglich eben so wohl als jener dogmatisch verfährt, indem

er nicht bloß die Bedingung einer jeden Bedingung immer wieder zu suchen heißt, (wie er denn darin ganz recht verfährt,) sondern absolute Totalität der Bedingungen, so fern jede derselben wieder bedingt ist, zu kennen versichert, woher denn die Widerlegung desselben von der Thesis einer jeden Antinomie möglich wird, wie dieses im Verfolge deutlich soll gezeigt werden. Daß aber der Empirism aller Popularität gänzlich zuwider ist, ist in der That befremdend, da man doch denken sollte, daß der gemeine Verstand, dessen ganzes Geschäfft in der Erfahrung besteht, einen Grundsatz gern annehmen werde, der von der Erfahrung aussagt, daß sie die einzige Region der menschlichen Vernunft sey, worin sie allein sich erweitern könne, und der das Verlassen der Erfahrung gar nicht verstattet. Gleichwohl giebt der gemeine Verstand lieber Behauptungen seinen Beyfall, die auch der im Denken geübteste Kopf nicht fassen kann, und das wahrscheinlich aus eben diesem Grunde, weil sonach auch der Gelehrteste nicht mehr weiß als er weiß. Da er nicht weiß, was Begreifen ist, so kümmert ihn das nicht, daß er über die letzten Gründe sich selbst nicht weiter Rechenschaft geben kann. Er hat doch einen festen Punct, wovon er bequem anfangen kann, dagegen ihn das unaufhörliche Steigen vom Bedingten zur Bedingung ermüdet. Ueber dies geht bey ihm das practische Interesse über alles, und er bildet sich ein, das einzusehen, was voraus zu setzen seine Wünsche ihn antreiben. Auf die Art ist der Empirism aller Popularität gänzlich beraubt, und es ist daher gar nicht zu besorgen, daß er jemahls einiges Ansehen außer den Grenzen der Schule gewinnen werde.

Denkt

Denkt man sich aber einen Menschen, der von allem Interesse sich gänzlich losgemacht hätte, so würde derselbe in einem schwankenden Zustande sich befinden. Er würde, wenn er nicht anders sich zu helfen wüßte, als daß er nothwendig sich zu einer Partie bekenne, heute sich einbilden, der menschliche Wille sey frey; und morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, dafür halten, die Freyheit des Willens sey nichts als Selbsttäuschung. Als handelndes Wesen würde er aber gänzlich seinem practischen Interesse gemäß verfahren, und das jedesmahlige Resultat seiner Speculation vergessen. Da es nun in dem Wesen der menschlichen Vernunft gegründet ist, diesen ihren Zwiespalt nicht mit Gleichgültigkeit anzusehen, so ist es eine Pflicht der Philosophie, den Gründen nachzuforschen, wodurch derselbe gehoben werden kann, und es ist die Sache der Menschheit selbst, diese Gründe anzuhören und sie unparteyisch zu prüfen.

### Der Antinomie der reinen Vernunft vierter Abschnitt.

## Von den transcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden.

Daß es Fragen giebt, von denen man mit allem Grunde sagen kann, daß sie aus dem, was zu ihrer Auflösung gegeben worden ist, gar nicht aufzulösen sind, lei-

det keinen Zweifel. Mit den Erscheinungen verhält es sich so, daß öfters die Data nicht zureichen, um sie aus andern Erscheinungen mit Sicherheit erklären zu können. Wenn aber die Frage keinen Gegenstand der Erfahrung angeht, sondern zu Wissenschaften gehört, welche lediglich in der Vernunft selbst ihren Ursprung haben, dann kann das Vorgeben der Unmöglichkeit ihrer Auflösung gar nicht gelten; sondern im Gegentheile, da die Vernunft selbst die Quelle einer solchen Wissenschaft ist, und gar nichts in derselben sich auf empirische Data stützt, so ist jede Frage, die in ihren Bezirk gehört, von der Art, daß sie muß aufgelöset werden können, und es ist ein hinlänglicher Grund, niemahls von dem Bemühen, sie aufzulösen, abzustehen, indem, so schwierig und verwickelt auch die Sache zu seyn scheint, die Vernunft doch nicht warten darf, bis ihr etwas außer ihr gegeben werde. Die reine Mathematik und die reine Moral sind Wissenschaften, die ganz und gar nicht von der Erfahrung abstammen. Die Aufgaben demnach, welche die Vernunft in dem Fortschritte dieser Wissenschaften antrifft, müssen nothwendig in eben der Quelle ihre Auflösung finden, aus welcher sie selbst und die ganze Wissenschaft entspringen. Die Integration sehr vieler Differential-Formeln ist bis jetzt noch nicht gefunden worden; aber niemand kann sagen, daß sie nimmermehr gefunden werden kann. Eben so verhält es sich mit den Fragen, die das Pflichtangemessene und Pflichtwidrige betreffen. Es kann keine einzige Handlung erdacht werden, in Ansehung welcher die Vernunft nicht sollte entscheiden können, ob sie recht oder unrecht sey, gesetzt auch, daß sie mit

dieser

dieser Entscheidung nicht sogleich, als ihr die Frage vorkommt, sollte fertig werden.

Die Transcendental-Philosophie ist aber die Wissenschaft, deren Sätze a priori von Gegenständen gelten. Die reine Mathematik ist eine für sich bestehende Wissenschaft, und die Vernunft nimmt in derselben keine Rücksicht auf Gegenstände. Die Sätze derselben sind unbezweifelt gewiß, wenn es auch keine Gegenstände gäbe, die ihnen entsprächen. Mit der Moral verhält es sich hierin nicht anders. Die Vernunft giebt ein Sittengesetz, welches befolgt werden soll, wenn es auch niemahls befolgt wird. Was nun die Transcendental-Philosophie betrifft, so sind ihre Sätze freylich keine empirischen Wahrheiten, aber sie beziehen sich doch unmittelbar auf Gegenstände der empirischen Anschauung, und das Wesen dieser Philosophie besteht darin, es zu erklären, wie diese a priori von Gegenständen gelten können. Aber außer diesen Sätzen, deren Beziehung auf Gegenstände der Anschauung daher eingesehen wird, daß sie das Erkenntniß derselben möglich machen, giebt es noch, wie gezeigt worden ist, ein ganzes System von Behauptungen der reinen Vernunft, deren objective Realität gar nicht aus jenem Princip erhellet, und deren Gegenstand niemahls in irgend einer Erfahrung gezeigt werden kann. Was den Gegenstand der rationalen Psychologie betrifft, so kann man zwar nicht sagen, daß derselbe unmöglich sey; aber das muß man sagen, daß uns derselbe nicht gegeben werden kann, folglich auch, daß die Kategorien gar nicht angewandt werden können, und keine Verknüpfung des Mannigfaltigen durch sie als nothwendig vorgestellt,

mithin kein wirklicher Gegenstand gedacht wird. Die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes bedeutet nichts mehr, als die nothwendige Einheit des Bewußtseyns problematisch gedacht. Aber die kosmologischen Ideen sind von der ganz besondern Art, daß ihr Gegenstand in das Gebieth der Erfahrung gesetzt, und doch niemahls in der empirischen Synthesis angetroffen wird, welches freylich etwas widersprechendes ist. So viel ist gewiß, daß, man mag sich auf die Seite der Thesis oder der Antithesis wenden, die Idee jederzeit so beschaffen ist, daß ihr Gegenstand gar nicht in der Erfahrung erreicht werden kann. Denn setzt man, die Welt habe einen Anfang, oder sie sey dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, so muß doch vor diesem Anfange eine Zeit gewesen, und hinter den Grenzen noch Raum seyn. Mithin kann weder der Anfang der Welt, noch die Weltgrenze erfahren werden. Aber eben so wenig kann die unendliche Zeit oder der unendliche Raum jemahls in der Erfahrung gefunden werden. Jede Substanz muß im Raume gegeben seyn, und sie besteht daher aus Theilen. Ein jeder Theil ist wieder ein Gegenstand im Raume, der auch aus Theilen besteht, die wiederum zusammen gesetzt sind. Mithin kann das Einfache, das nicht mehr zusammen gesetzt ist, in keiner Erfahrung jemahls vorkommen. Allein die vollendete unendliche Theilung kann eben so wenig ein Gegenstand der Erfahrung seyn. Alles, was geschieht, hat eine Ursache, aber die Causalität derselben ist wieder ein Geschehenes und setzt eine Ursache voraus. Mithin kann man in der empirischen Synthesis niemahls eine Ursache antreffen, deren Causalität nicht wieder

eine Ursache voraus setzen sollte, das ist: die Erfahrung einer freyen Ursache ist nicht möglich. Aber die Erfahrung der unendlichen abgelaufenen Reihe Begebenheiten, die in einander gegründet sind, ist auch nicht möglich. Endlich ist das Daseyn einer jeden Veränderung bedingt, und in der Erfahrung finden wir kein Daseyn als die höchste Bedingung alles bedingten Daseyns. Aber die unendliche Reihe alles bedingten Daseyns läßt sich eben so wenig erfahren.

Da sehen wir denn wohl, daß der Gegenstand der kosmologischen Idee kein Erfahrungsgegenstand ist, ungeachtet er in der Idee so vorgestellt wird, weil die empirische Synthesis niemahls auf solchen Gegenstand führt. Daraus aber folgt, daß der entdeckte Widerstreit in Ansehung dieser Ideen keinesweges aus einem Mißverständnisse der Erfahrung entspringe, und daß mithin die Vernunft selbst die Mittel zur Hebung dieses Widerstreits darbiethen müsse. Der Streit betrifft keinen Gegenstand der Erfahrung und gar nichts Gegebenes. Da derselbe entsteht, wenn die Totalität aller Bedingungen auf einen Gegenstand bezogen wird, und zwar entweder so fern sie alles Bedingte bestimmen, oder so fern sie insgesammt wieder bedingt sind; so wird Aufmerksamkeit auf dieses Verfahren der Vernunft, wodurch sie ihrer Idee objective Realität beylegt, den Grund dieses Zwiespalts entdecken lassen.

Wenn der Gegenstand einer Idee transscendental ist, das ist: wenn es schon in seinem Begriffe liegt, daß er nicht gegeben seyn kann, folglich bloß als Noumenon betrachtet wird, so kann man von ihm weder

sagen,

sagen, daß er möglich, noch daß er unmöglich sey. Das heißt aber nicht, daß die Vernunft in Ansehung desselben keine entscheidende Antwort geben könne, weil etwa die Sache in zu großem Dunkel eingehüllt wäre. Denn die Antwort ist entscheidend genug, wenn erklärt wird, daß ein solcher Gegenstand durch keine einzige Kategorie gedacht werden kann, indem die objective Gültigkeit derselben bloß in Beziehung auf empirische Anschauung gezeigt werden kann. Das Denken eines solchen Gegenstandes ist demnach nichts mehr als der problematische Gedanke der nothwendigen Einheit des Bewußtseyns, welcher problematisch bleiben muß, so lange nichts gegeben ist, und durch die Kategorien keine Verknüpfung des gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig gedacht wird. Von dieser Art ist das Denken meines Selbst, als eines einfachen Wesens, oder der Ursache aller Dinge, die schlechthin-nothwendig ist, so fern diese Gegenstände nicht als gegeben gedacht werden, mithin das Denken derselben durch irgend eine Kategorie eine willkührliche Gedankenbestimmung ist. Mit den kosmologischen Ideen verhält es sich aber so, daß ihr Gegenstand als gegeben gedacht wird. Da es nun doch gewiß ist, daß derselbe niemahls gegeben seyn kann, so muß bloß in der Idee der Grund zu der Täuschung liegen, die uns verleitet, den Gegenstand eines Begriffs für gegeben zu halten, der doch niemahls gegeben seyn kann. Wir werden also in diesem Falle nicht die Schuld auf den Gegenstand schieben können, der sich uns verbirgt, weil kein Gegenstand uns gegeben worden ist, sondern wir müssen in der Idee selbst die Auflösung dieser Schwierigkeiten suchen.

## Der Antinomie der reinen Vernunft fünfter Abschnitt.

## Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen, durch alle vier transcendentale Ideen.

Um sich von der Falschheit eines Satzes zu versichern, schlägt man öfters den Weg ein, daß man nachsieht, welche Folgen wohl unter Voraussetzung der Wahrheit desselben entstehen, und ob diese nicht andern gewissen Sätzen widerstreiten. Dieses ist die apagogische Beweisart, die in der Mathematik vorzüglich gebräuchlich ist. Was nun unsre kosmologischen Ideen betrifft, so wollen wir voraus setzen, daß ihr Gegenstand wirklich gegeben sey, und zusehen, was denn wohl unter dieser Voraussetzung sich ergeben möchte. Findet es sich, daß, wir mögen das Unbedingte der Thesis oder der Antithesis für gegeben halten, ein solcher Gegenstand für den empirischen Begriff, (den Verstandesbegriff, der die nothwendige Einheit des empirischen Mannigfaltigen vorstellt,) entweder zu groß oder zu klein sey, so folgt daraus, daß die Voraussetzung des Unbedingten als eines gegebenen Gegenstandes nicht geschehen könne, und daß irgend wo sich ein Fehler versteckt halte, den man nicht sieht, wenn man den Gegenstand der Idee als gegeben denkt, der aber sein Daseyn in den Folgen verräth.

Der Gegenstand der kosmologischen Ideen wird als gegeben angesehen, mithin müßte derselbe, wenn er wirklich gegeben wäre, den reinen Verstandesbegriffen

griffen anpassen, durch welche lediglich ein Gegenstand als gegeben gedacht wird. Dagegen finden wir, daß derselbe für den reinen Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein sey, je nachdem er das gegebene Unbedingte der Thesis oder der Antithesis seyn soll.

Denn nimmt man an, die Welt habe keinen Anfang, so ist sie für den empirischen Begriff zu groß, denn dieser kann die unendliche verflossene Zeit niemahls ganz vorstellen. Sagt man, die Welt habe einen Anfang, so ist vor demselben eine Zeit gewesen, und der Verstandesbegriff, der die Welt der Zeit nach als Größe denkt, muß vor dem Anfange der Dinge, Dinge setzen. Die Welt ist folglich, so fern sie einen Anfang hat, für den Begriff zu klein. Ist die Welt dem Raume nach unbegrenzt, so ist sie für den Begriff, der sie als eine Größe im Raume denkt, zu groß, denn der kann sie niemahls ganz vorstellen. Ist sie aber in Grenzen eingeschlossen, so muß ein Raum sie umgrenzen, und dieser muß erfüllt seyn, weil nur der erfüllte Raum empirisch, (als objectiv und gegeben, wie es hier geschieht, und nicht als Form oder Bedingung der äußern Anschauung,) vorgestellt werden kann. Mithin ist die so vorgestellte Welt für den empirischen Begriff zu klein.

Ein jeder Gegenstand im Raume besteht aus Theilen, die wieder zusammen gesetzt sind. Dennoch kann die unendliche Theilung niemahls ganz vorgestellt werden, und dieser Gegenstand ist demnach für den empirischen Begriff, der ihn nicht erreicht, zu groß. Nimmt man dagegen an, daß jede Substanz im Raume aus einfachen Theilen zusammen gesetzt sey, so ist das

das Einfache für den Verstandesbegriff der Materie der Gegenstände zu klein, weil dasselbe als ein Gegebenes im Raume wieder Theile voraus setzt.

Ist alles Geschehene in der Welt nach dem Gesetze der Natur geschehen, wornach immer ein anderes Geschehenes ihm vorher gegangen ist, so kann diesen Gegenstand der empirische Begriff niemahls erreichen, und er ist für ihn zu groß. Setzt man aber, daß jede Reihe Begebenheiten von einer Causalität anfange, die keine andere voraus setzt, so ist dieser Gegenstand für den Verstandesbegriff zu klein, weil nach demselben eine jede Causalität wiederum ein Geschehenes ist, das eine andere Ursache voraus setzt.

Nimmt man eine unendliche Reihe bedingten Daseyns an, so ist dieser Gegenstand für den empirischen Begriff zu groß. Dagegen ist der Gegenstand eines unbedingten und nothwendigen Daseyns als höchste Bedingung alles bedingten Daseyns für den empirischen Begriff zu klein, denn dieser fragt nothwendig noch nach der Bedingung dieser obersten Bedingung.

In allen diesen Fällen haben wir gesagt, daß der Gegenstand, auf welchen als ein Gegebenes sich die Welt-Idee bezieht, für den empirischen Begriff entweder zu groß oder zu klein sey. Die Ursache, warum wir nicht umgekehrt uns ausgedruckt, und nicht gesagt haben, daß der Verstandesbegriff für den Gegenstand der Welt-Idee zu groß oder zu klein sey, ist folgende. Man sagt von einer Sache, die einer andern wegen da ist, sie sey für dieselbe zu groß oder zu klein. Das Kleid ist für den Mann zu lang oder zu kurz, und nicht der Mann für das Kleid zu kurz oder zu lang, weil das

Kleid

Kleid für den Mann, und nicht der Mann für das Kleid ist. Nun wird durch den Verstandesbegriff ein Gegenstand in der Anschauung gedacht. Soll also der Verstand etwas als einen gegebenen Gegenstand denken können, so muß es seinen Begriffen anpassen, dagegen etwas kein Gegenstand der Anschauung ist, wenn er mit diesen Begriffen nicht überein stimmt. Mithin ist der Verstandesbegriff dasjenige, dem der Gegenstand, und nicht der Gegenstand dasjenige, dem der Verstandesbegriff angemessen seyn muß.

Aus dieser Darstellung der Folgen, die unter der Voraussetzung, daß der Gegenstand der Welt-Ideen gegeben sey, entspringen, und die darin bestehen, daß derselbe gar nicht als ein Gegenstand, der in der Anschauung gegeben ist, gedacht werden könne, ergiebt sich die Falschheit der Voraussetzung selbst. Jedoch löset diese Einsicht die vorgestellte Antinomie noch nicht auf, indem es gleichwohl nothwendig zu seyn scheint, anzunehmen, daß das Unbedingte der Thesis gegeben sey, wenn das Unbedingte der Antithesis nicht gegeben ist; und so umgekehrt.

## Der Antinomie der reinen Vernunft sechster Abschnitt.

# Der transcendentale Idealism als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialectik.

In der transcendentalen Aesthetik ist deutlich gezeigt worden, daß die Gegenstände der Anschauung nicht

die

die Dinge an sich selbst sind, die der Verstand nur unter dem Gedanken der nothwendigen Einheit denkt, und von denen er weiß, daß er sie durch seine Kategorien gar nicht denken kann, wiewohl er sie für die Substrate der Gegenstände der Anschauung hält. Diesen Lehrbegriff, welchen wir den critischen oder transcendentalen Idealism nennen, haben wir sorgfältig von dem empirischen Idealismus zu unterscheiden gesucht. Der letzte leugnet die Existenz der Gegenstände im Raume, und diese hat der critische Idealism gegen ihn dargethan. Wenn man aber bedenkt, daß der Raum so wohl als die Zeit, für sich betrachtet, keine Gegenstände sind, sondern nur objective Realität in Beziehung auf die Gegenstände haben, die in ihnen gegeben sind, sie folglich an sich selbst nichts weiter als Bedingungen der Anschauungen der Gegenstände sind: so folgt daraus, daß diese Gegenstände gar nichts sind, wenn man von der Anschauung, in der sie allein gegeben sind, abstrahirt. Die transcendentale Analytik hat den Verstand selbst in seine Elemente aufgelöset, und dadurch die Handlung, die im Denken eines Objects besteht, zum Bewußtseyn gebracht. Die allgemeinste Vorstellung eines Objects ist die der nothwendigen Einheit des Bewußtseyns. Allein wenn nichts gegeben worden ist, dessen Mannigfaltiges als für jedermann gültig und nothwendig verknüpft gedacht wird, so würde die gleichwohl gedachte nothwendige Einheit des Bewußtseyns doch nur ein Gedankending seyn. Nun können lediglich unter den Bedingungen des Raums und der Zeit uns Gegenstände gegeben seyn, das ist: das Denken der objecti-

jectiven Einheit ist nur an einem im Raume und in der Zeit vorgestellten Mannigfaltigen möglich, dessen Verknüpfung die Kategorien als für jedermann gültig vorstellen. Nach dem empirischen Idealismus täuschen wir uns, wenn wir dafür halten, daß unsern Vorstellungen von Gegenständen im Raume auch wirkliche Gegenstände in demselben correspondiren; nach dem critischen täuschen wir uns darin nicht, indem das empirische Bewußtseyn unsers Daseyns in der Zeit das Daseyn der Gegenstände im Raume beweiset. Aber dann würden wir irren, wenn wir glauben wollten, daß die Gegenstände der Anschauung, unangesehen der Anschauung derselben, besondere Wesen wären. Wir unterscheiden die Anschauung der Gegenstände von den angeschaueten Objecten selbst, und es ist freylich keine überflüssige Frage, ob auch unsern Vorstellungen Gegenstände im Raume entsprechen, welche Berkley verneinend beantwortete. Es ist nämlich die Unterscheidung möglich, ob auch dasjenige im Raume existirt, dem wir Existenz zuschreiben, oder ob alles bloße Modification unsers Subjects ist. Diese angeschaueten Gegenstände erkennen wir, wie sie an sich selbst sind, und ihre Erkenntniß ist die Erfahrung, an deren Leitfaden wir uns nach und nach die gesammte Natur aufdecken. Aber dieser gesammte Inbegriff von Gegenständen der Erfahrung ist doch kein Ganzes der Dinge an sich, (unangesehen der Anschauung derselben,) von denen keine Erkenntniß möglich ist, weil sie uns nicht gegeben sind. Wenn man nun den Inbegriff der Erscheinungen mit dem Ganzen der Dinge an sich verwechselt, und dafür hält, daß die Dinge an sich selbst

uns

uns gegeben seyen, da doch nur die Gegenstände der Anschauung uns gegeben sind, dann entsteht ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, der durch die deutliche Einsicht seiner Ursache wird gehoben werden, wie dieses bald soll gezeigt werden.

Wir unterscheiden die Gegenstände der Anschauung von der Anschauung selbst, welches ein Factum des Bewußtseyns ist. Aber indem wir diese Unterscheidung machen, müssen wir nicht glauben, dadurch die Dinge an sich selbst von den Vorstellungen derselben unterschieden zu haben, und indem wir das Daseyn der Gegenstände im Raume bewiesen haben, müssen wir nicht meinen, das Daseyn der Dinge an sich selbst eingesehen zu haben. Das Daseyn der Gegenstände im Raume eben so wohl als in der Zeit ist gewiß, und wir leben in einer wirklichen, nicht aber in einer eingebildeten Welt von Dingen, die uns umgeben; aber diese Dinge sind Objecte bloß in der Erfahrung. Nur in derselben und nicht vor derselben sind sie gegeben. Sprechen wir von Gegenständen, die wir niemahls erfahren haben, als von Gegenständen der Erfahrung, so betrachten wir sie als Objecte, auf die der Fortschritt der Erfahrung doch einmahl führen könnte. Von den Einwohnern im Monde hat niemand eine Erfahrung gehabt; aber gleichwohl sind sie, oder auch ihr Nichtseyn, Gegenstände der Erfahrung, weil sie, obgleich nur problematisch, den Gesetzen der Anschauung und des Denkens gemäß gesetzt werden. Denken wir nun irgend eine vorher gehende, vom gegenwärtigen Augenblicke sehr entfernte Zeit; oder eine Stelle im Raume, die von einer bestimmten Stelle weit entfernt ist; oder

einen durch Zahl ausgedruckten kleinen Theil der Materie; oder eine Ursache, zwischen welcher und einer gewissen Begebenheit wir eine große Zahl Zwischenursachen annehmen; oder ein Daseyn als Bedingung eines bedingten Daseyns, das von seinem Bedingten weit abliegt: so gehören doch alle diese Gegenstände zur Sphäre der Erfahrung, wenn wir sie gleich niemahls erfahren hätten, noch erfahren könnten, indem sie doch den Gesetzen der Erfahrung gemäß gedacht werden. Wenn wir aber die ganze verflossene Zeit, oder den unendlichen Weltraum u. s. w. im Sinne haben, können wir diese wohl noch Gegenstände der Erfahrung nennen? Die empirische Synthesis kann sie ja niemahls vollenden. Was thun wir also, wenn wir in Ansehung der Welt, nach irgend einer kosmologischen Idee, die absolute Totalität der Bedingungen behaupten? Wir sehen sie als einen Gegenstand an, welcher gegeben ist, ohne in der Anschauung gegeben zu seyn, das ist: wir betrachten sie nicht mehr als einen Gegenstand der Erfahrung, sondern als ein Ding an sich. Indem wir aber diesen Absprung von der Erfahrung nicht bemerken, behandeln wir ein Object, das kein Gegenstand der Erfahrung ist, noch immer als einen Gegenstand derselben. Der folgende Abschnitt soll diese Dialectik der reinen Vernunft deutlich vor Augen legen.

## Der Antinomie der reinen Vernunft siebenter Abschnitt.

# Critische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.

Der dialectische Vernunftschluß, worauf die ganze Antinomie beruhet, ist folgender: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich u. s. f. Nach Verschiedenheit des Bedingten in der Erfahrung, dessen Bedingung durch eben dieselbe Kategorie gedacht wird, werden wir nun, diesem Schlusse gemäß, unbedingte Gegenstände in der Anschauung erhalten.

Zuerst ist das gewiß, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch seine Bedingung gegeben sey. Wird durch irgend eine Kategorie etwas in der Anschauung Gegebenes als bedingt gedacht, so liegt es schon in seinem Begriffe, daß die Bedingung ebenfalls ein in der Anschauung gegebener Gegenstand ist.

Ferner ist auch das gewiß, daß, wenn unter Gegenständen Dinge an sich selbst verstanden werden, und mithin die Vorstellung von Gegenständen bloß der problematische Gedanke der nothwendigen Einheit des Bewußtseyns ist, ohne daß eine objective Verknüpfung eines gegebenen Mannigfaltigen Statt findet, daß, sage ich, wenn diese Gegenstände als bedingt gedacht werden, auch die Reihe ihrer Bedingungen als vollständig voraus gesetzt wird. Denn man meint ja damit

Gegen-

Gegenstände, wie sie der bloße Verstand denkt, und da man von der Anschauung, in welcher allein uns Gegenstände gegeben seyn können, abstrahirt, so ist der Satz analytisch, daß, wenn etwas als bedingt gedacht wird, dasselbe die Totalität aller Bedingungen voraus setze, unter der man es bedingt denkt. Ist aber von einem in der Anschauung gegebenen Gegenstande, mithin von einer durch den Verstandesbegriff als nothwendig gedachten Synthesis eines Gegebenen, die Rede, so ist so viel klar, daß vor der vollendeten Synthesis kein Object in der Anschauung als gegeben gedacht werden kann. Eine entfernte Ursache einer gewissen Begebenheit kann ich doch etwa am Leitfaden der Geschichte, wenn sie gleich in meine Erfahrung nicht gehört, durch die empirische Synthesis erreichen, und folglich einen Gegenstand als gegeben denken: aber unmöglich kann ich eine unendliche Reihe Ursachen, die doch der empirische Regressus niemahls erreicht, und eben so wenig eine Ursache, die keine andere, (welche doch in der empirischen Synthesis nothwendig angetroffen wird,) weiter voraus setzt, als einen gegebenen Gegenstand denken.

Aus diesem folgt, daß in dem Obersatze jenes Vernunftschlusses das Bedingte bloß durch den Begriff der nothwendigen Einheit, aber nicht, so fern dieselbe an einem Gegebenen vorgestellt ist, genommen wird, dagegen im Untersatze als ein Gegenstand der Erfahrung betrachtet wird; folglich dieser dialectische Vernunftschluß derjenige sey, den man sophisma figurae dictionis nennt. Dieser Betrug ist jedoch gar nicht erkünstelt; denn wenn man von der Anschauung eines in

der-

derselben gegebenen Bedingten abstrahirt, und man folglich nichts mehr in Gedanken behält, als einen Begriff, den man auf ein Object zu beziehen vermeint; dann ist es eben so nothwendig, Vollständigkeit der Bedingungen, als es nothwendig ist, die Prämissen eines Vernunftschlusses vollständig voraus zu setzen. Man übersieht es aber, daß der Obersatz nur in dieser Hinsicht richtig ist, und da man im Untersatze unter dem Bedingten Erscheinungen versteht, deren Bedingung zwar auch ein in der Anschauung Gegebenes ist, aber die Vollständigkeit der Bedingungen niemahls gegeben seyn kann; so erweitert man unvermerkt den Begriff des Bedingten im Obersatze, indem man ihn auch auf Erscheinungen anwendet.

Hierdurch ist nun so viel entschieden, daß die Beweise so wohl für die Thesis als die Antithesis fehlerhaft sind, indem sie insgesammt auf jenen dialectischen Vernunftschluß hinaus laufen. Gleichwohl ist der Streit selbst damit noch nicht geendigt, indem die Untauglichkeit eines Beweisgrundes nicht die Unmöglichkeit der Sache selbst nach sich zieht, und es doch gewiß zu seyn scheint, daß die eine von beyden Behauptungen: die Welt hat einen Anfang, oder sie hat keinen Anfang, wahr seyn müsse, wenn die andere falsch ist. Um also den Streit selbst aufzuheben, ist es noch nothwendig, zu zeigen, daß um nichts gestritten wird, indem diese Sätze nicht contradictorisch entgegen gesetzt sind, und daher beyde zugleich falsch seyn können.

Wenn man von einem Körper sagt, er riecht entweder gut oder nicht gut, so kann noch ein Drittes Statt finden, nämlich daß er gar nicht rieche. Die Entgegen-

gegensetzung beyder Urtheile ist nicht contradictorisch, sondern sie geschieht per disparata; sie können daher beyde zugleich aufgehoben werden, ohne daß ein Widerspruch entsteht. Wird unter der Welt ein gegebenes Ganzes der Dinge an sich verstanden, so sind die Urtheile: die Welt ist endlich und die Welt ist nicht endlich, contradictorisch entgegen gesetzt, und das eine von beyden muß nothwendig wahr seyn, wenn das andere falsch ist. Wenn aber die Welt kein Ganzes von Dingen an sich ist, sondern allererst in der empirischen Synthesis als gegeben vorgestellt wird, so können beyde Sätze falsch seyn, und die Entgegensetzung darf nicht mehr contradictorisch seyn. Betrachte ich nämlich die Welt als den Inbegriff der Dinge an sich, so sind freylich die Prädicate endlich und nicht endlich, leere Begriffe; aber eben darum, weil beyde in keiner Anschauung dargestellt werden, ist der eine das contradictorische Gegentheil des andern. Ist sie aber der Inbegriff von Erscheinungen, so ist sie weder, (dem Raume und der Zeit nach,) endlich noch unendlich, sondern sie wird allererst in der empirischen Synthesis, nicht aber vor derselben, als gegeben gedacht. Eben so verhält es sich mit den übrigen kosmologischen Behauptungen. In Ansehung eines Dinges an sich ist das Nichteinfache das contradictorische Gegentheil des Einfachen, daher, weil beyde Begriffe ohne Beziehung auf ein in der Anschauung Gegebenes leer sind. Der in der äußern Anschauung gegebene Gegenstand besteht aber weder aus einfachen noch aus unendlich vielen Theilen: das erste nicht, weil die Synthesis eines Gegebenen nothwendig von Theile zu Theile fortgeht; das

zweyte

zweyte daher nicht, weil eben diese decomponirende Synthesis das Unendliche niemahls vollenden kann. Die Theile eines Körpers können nicht vor der Synthesis, sondern allererst in derselben als gegeben gedacht werden. Wenn man die Behauptungen der Thesis und Antithesis contradictorisch entgegen gesetzt hält, dann sieht man die Welt als ein Ganzes von Dingen an sich an. Betrachtet man sie aber als den Inbegriff von Erscheinungen, dann sind beyde Behauptungen zugleich falsch, weil sie sich auf die Voraussetzung stützen, daß diese Welt noch vor der Synthesis, als ein Gegebenes in der Anschauung, gedacht werde, und sie verstatten daher noch diese dritte Behauptung, daß die Welt als Gegenstand in der Anschauung nicht vor, sondern in ihrer Synthesis gedacht werde.

Wir haben demnach die Antinomie der reinen Vernunft gehoben, dadurch, daß wir gezeigt haben, daß sie kein wahrer Widerstreit, sondern nur ein dialectischer und der Streit eines Scheins sey, wodurch sich aber auch die Gründlichkeit der Beweise so wohl für die Thesis als für die Antithesis dieser Antinomien bestätigt. Da aber der critische Idealism den Schlüssel zu dieser Auflösung gegeben hat, so läßt sich nun auch indirect auf die Richtigkeit dieses Lehrbegriffs schließen. Diesen indirecten Beweis würde folgendes Dilemma enthalten. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist sie weder endlich noch unendlich; folglich kann auch die Welt kein an sich gegebenes Ganzes seyn, sondern sie kann nur in der Synthesis als gegeben, folglich nur als Inbegriff von Erscheinungen, gedacht werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft
achter Abschnitt.

## Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.

Der Widerstreit der reinen Vernunft ist demnach aus der Täuschung entsprungen, daß man der Meinung war, die Gegenstände der Anschauung seyen schon vor der empirischen Synthesis gegeben, und daß man also die Erscheinungen für Dinge an sich gehalten hat; und dieser Widerstreit löset sich durch die Einsicht auf, daß allererst in dem empirischen Regressus, und nicht vor demselben, Objecte als gegeben gedacht werden, welches eben so viel ist, als daß die im Raume und in der Zeit gegebenen Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen, folglich Gegenstände der Anschauung, und außer derselben Nichts sind. Hieraus folgt nun, daß der kosmologische Grundsatz der Vernunft kein constitutives Princip seyn könne, der nämlich gleichsam als ein Axiom Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten selbst als gegeben ansehen lehrte; sondern nur ein regulatives Princip, welches bey keiner in der Anschauung gegebenen Bedingung stehen zu bleiben, sondern die Bedingung derselben unter den Gegenständen der Anschauung immer wieder zu suchen gebiethet. Er ist eine Regel, welche postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, aber nicht ein Grundsatz, welcher anticipirt, und aussagt, was vor dem Regressus

sus im Objecte an sich gegeben ist. Nach demselben kann man also weder sagen, daß die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten endlich, noch daß sie unendlich sey, weil man in beyden Fällen ein von der empirischen Synthesis unabhängiges Gegebenes im Sinne haben würde, da doch vor derselben nichts als gegeben kann gedacht werden. Mithin wird die Vernunft-Idee der regressiven Synthesis nur eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten zur Bedingung in der Anschauung fortgeht, aber keine Regel, das Schlechthin-unbedingte jemahls zu erreichen, welches in der Erfahrung niemahls erreicht werden kann.

Ungeachtet es nun gewiß ist, daß der Regressus vom Bedingten zur Bedingung niemahls als beendigt gedacht werden kann; so giebt es doch in Ansehung desselben eine sehr merkwürdige Unterscheidung. Die Mathematiker reden von einem Progressus in infinitum, die Philosophen dagegen wollen nur den Ausdruck von einem progressus in indefinitum gelten lassen. Wir wollen diese Begriffe in Beziehung auf unsre Absicht genau zu bestimmen suchen.

Wenn man unter dem Rückgange ins unendliche den Fortschritt vom Bedingten zur Bedingung, in so fern man ohne aufzuhören denselben fortsetzen kann, verstehen will; so findet derselbe in Beziehung auf alle kosmologische Ideen Statt. In dieser Bedeutung würde man ganz richtig sich ausdrucken, daß eine gerade Linie ins unendliche könne verlängert werden, obgleich der Geometer mit dem Ausdrucke: eine Linie ins unendliche verlängert, nur das Fortziehen derselben

ins

ins unbestimmbar Weite, zur Absicht hat. Eben so wird man auch richtig sagen, daß von einem Aelternpaare zu einem ältern ein Rückgang ins unendliche geschehen könne, weil kein Grund vorhanden ist, bey irgend einem Gliede aufzuhören, und man daher denken kann, daß diese Reihe auch wirklich keinen Anfang finde.

Allein man bemerkt leicht, daß ungeachtet in allen Fällen das Unbedingte der kosmologischen Idee durch den Regressus nicht erreicht werden, und die Synthesis ohne Ende fortgesetzt werden kann, dieselbe doch in einer andern Rücksicht nicht überall einerley sey. Denn dieser Regressus kann zwar bis zu irgend welchem Gliede fortgehen; allein obgleich die empirische Synthesis durch nichts gehindert wird, so kann doch in allen Fällen die Wahrnehmung selbst, derselben nicht gleich kommen. Wir wollen den Rückgang zum Unbedingten, den die Wahrnehmung nicht immer erreichen kann, den *regressum in indefinitum*, und dagegen denjenigen, dem dieselbe selbst jedesmahl gleich kommen kann, den *regressum in infinitum* nennen. In der Reihe der Aelternpaare kann ich zwar die Synthesis ins unendliche fortsetzen, aber ich kann meine Erfahrung nicht bis zu jedem Gliede, das die empirische Synthesis erreicht, erweitern. Die vollendete vollständige Theilung eines Körpers kann niemahls gegeben seyn; aber so weit ich auch in der Synthesis gehe, so weit kann ich auch dieselbe mit meiner Erfahrung begleiten. Im letztern Falle ist mir das Ganze in der unmittelbaren Anschauung gegeben, und folglich ist auch ein jeder Theil, zu welchem die decomponirende Synthesis gelan-

langen kann, in der Wahrnehmung des Ganzen enthalten; im ersten Falle ist mir etwas in der unmittelbaren Anschauung gegeben, aber die Glieder der Reihe von Bedingungen des in der unmittelbaren Anschauung gegebenen Bedingten sind mir in derselben nicht gegeben, sondern ich kann durch die empirische Synthesis nur den Gesetzen der Anschauung gemäß ein jedes Glied als gegeben denken.

### Der Antinomie der reinen Vernunft neunter Abschnitt.

## Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen.

Es ist demnach hinlänglich gezeigt worden, daß die kosmologischen Ideen sich nicht auf Gegenstände der Anschauung beziehen können, welches sie beabsichtigen, und daß ihnen insgeheim ein transcendentaler Gebrauch zum Grunde liege, indem die objective Beziehung derselben darauf beruhet, daß der Gegenstand der Idee noch vor der empirischen Synthesis als gegeben gedacht wird, und man noch immer glaubt, ein Object der Anschauung zu haben, während man doch willkührlich bloß den Gedanken der objectiven Einheit denkt. Die objective Gültigkeit der Kategorien hat nur an Gegenständen der Anschauung gezeigt werden können, und ein transcendentaler Gebrauch derselben war unmöglich. Von den kosmologischen Ideen gilt

das letzte ebenfalls, da sie bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sind. Gesetzt nun auch, daß ihnen Gegenstände, (Dinge an sich,) correspondiren, so ist doch wenigstens das gewiß, daß der empirische Regressus niemahls auf sie stoßen könne, da derselbe seiner Natur nach nur von Erscheinung zu Erscheinung fortgehen kann. Aus diesem Grunde aber konnte auch der kosmologische Grundsatz kein constitutives Princip seyn, welches dem Begriffe des Schlechthin-unbedingten objective Gültigkeit beylegt. Mit ihm als einem constitutiven Princip haben wir nichts weiter zu schaffen, und es ist nur die ganze Bedeutung desselben als regulatives Princip, die wir noch vor Augen zu legen haben. In dieser Bedeutung wird er sich selbst als doctrinaler Grundsatz offenbaren, durch dessen Leitung wir unaufhörlich die Erfahrungserkenntniß erweitern, dagegen derselbe als constitutives Princip lediglich dialectisch ist, und den Begriff des Unbedingten nur nach Zerreißung des Fadens der Erfahrung auf einen Gegenstand beziehen kann.

## I.

## Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen.

Der kosmologische Grundsatz, so wohl in Ansehung dieser als aller übrigen kosmologischen Ideen, ist daher ein regulatives Princip, weil die empirische Synthesis niemahls ein Absolut-unbedingtes antreffen kann. Man kann folglich von der Welt nicht sagen, daß sie unend-

unendlich sey, weil sie dadurch als ein schon vor dem empirischen Regressus gegebenes Ganzes vorgestellt würde, da sie doch allererst im Regressus gegeben ist. Man wird aber auch nicht sagen können, daß sie endlich, das ist: dem Raume und der Zeit nach in Grenzen eingeschlossen sey, weil die Frage nach dem, was sie begrenzt, nothwendig ist, der leere Raum aber und die leere Zeit nicht als absolute Grenzen können gedacht werden, da sie keine Gegenstände sind, als nur so fern sie erfüllt sind. Von der Welt selbst als einem Gegenstande kann man daher in dieser Rücksicht gar nichts sagen. Es ist nur der Regressus von dem, was zu sagen ist, und da fragt sich nun, ob derselbe ein Rückgang ins unendliche oder ins unbestimmbar Weite, (in indefinitum,) zu nennen sey.

Die Welt ist weder der Zeit noch dem Raume nach als ein Ganzes in der Anschauung gegeben. Ob nun gleich der Regressus bey keinem Gliede schlechthin aufhören kann, so kann doch auch von keinem Gliede mehr gesagt werden, als daß es in der Synthesis werde angetroffen werden. Da nämlich in diesem Falle kein Ganzes in der Anschauung gegeben worden ist, so verläßt die empirische Synthesis in ihrem Fortschritte die Wahrnehmung, und ungeachtet jedes Glied der Reihe als in der Anschauung gegeben gedacht werden muß, so ist es doch nicht in der unmittelbaren Anschauung gegeben. Es findet daher hier kein regressus in infinitum, sondern nur in indefinitum Statt.

Auf die Frage nach der Weltgröße ist demnach die negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit nach und keine äußerste Grenze dem

Rau-

Raume nach, weil sonst der leere Raum und die leere Zeit wirkliche Gegenstände seyn müßten, da Raum und Zeit im Gegentheile doch nur in so fern Gegenstände sind, als in ihnen etwas gegeben ist. Man bemerkt aber leicht, daß damit nicht gesagt wird, daß die Welt unendlich sey, sondern daß nur etwas vom Regressus ausgesagt worden ist, daß nämlich derselbe in dem Fortschritte vom Bedingten zur Bedingung kein Ende erreichen könne. Mithin ist das, was von der Welt als einem Gegenstande negativ gesagt worden ist, daß sie nämlich keine Grenze der Zeit und dem Raume nach habe, eine positive Aussage von dem Regressus, daß derselbe nämlich in indefinitum fortgehe. Diese Aussage aber schreibt keinesweges einen bestimmten empirischen Regressus vor; er sagt z. B. nicht, daß man in der Reihe der Aelternpaare kein erstes antreffen werde. Daher, weil derselbe in seinem Fortgange die Wahrnehmung verläßt, ist dieser unmittelbar nicht bestimmt, sondern muß den Regeln der Erfahrung gemäß allererst bestimmt werden. Nur das wird dadurch behauptet, daß der Rückgang zum Unbedingten vor jeder Bedingung eine andere als ihre Bedingung, und niemahls eine absolute Grenze antreffen werde; daß vor jedem empirischen Raume und vor jeder empirischen Zeit es wieder einen empirischen Raum und eine empirische Zeit geben müsse, gesetzt auch, daß kein empirisches Bewußtseyn derselben Statt fände, dessen Mangel den Mangel der Erfüllung des Raums und der Zeit nicht nach sich zieht.

Es giebt also keinen Anfang und keine Grenze der Welt selbst, sondern aller Anfang und alle Gren-

ze ist nur in der Welt. Mithin sind nur die Gegenstände in der Welt bedingter Weise begrenzt, die Welt selbst aber weder auf bedingte noch auf unbedingte Art begrenzt. Eben daher ist aber auch die collective Anschauung der Weltgröße selbst unmöglich. Der Regressus bringt die collective Anschauung nur immer einer Sphäre zu Stande, die von einer andern Sphäre begrenzt ist; er besteht folglich immer im Bestimmen, und erzeugt niemahls das vollends Bestimmte, nämlich die Anschauung des Ganzen der Welt weder dem Raume noch der Zeit nach.

## II.

## Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.

Der Regressus, der vom Bedingten zur Bedingung in der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung führt, wird von der Wahrnehmung jederzeit begleitet, eben daher, weil das Ganze mit allen seinen möglichen Theilen in der Anschauung gegeben worden ist. Das heißt aber nicht, daß der Körper aus unendlich vielen Theilen bestehe, indem dadurch die Theile als etwas schon vor der decomponirenden Synthesis Gegebenes vorgestellt werden; sondern es wird damit gerade nur das gesagt, daß, so weit auch die Theilung geschehen möchte, doch das empirische Bewußtseyn der Theile zu eben der Wahrnehmung gehören würde, durch welche das Ganze apprehendirt wird, (gesetzt

setzt auch, daß der Grad desselben zu schwach wäre, um selbst eine wirkliche Wahrnehmung zu seyn.) Mithin geht hier der Regressus nicht bloß in indefinitum, sondern auch in infinitum. Aber diese Bestimmung geht doch auch nur lediglich den Regressus, und keinesweges ein vor demselben Gegebenes, an. Von dem in der Anschauung gegebenen Ganzen, so fern die Theilung desselben noch nicht gedacht wird, kann man nur auf negative Art sagen, daß es nicht aus einfachen Theilen bestehe. In Ansehung des Regressus ist aber diese negative Aussage etwas Positives, nämlich die Bestimmung, daß die decomponirende Synthesis ins unendliche fortgehe.

Wenn man die Theilung eines Körpers als unabhängig von dem Regressus sich vorstellt, und alle Theile vor demselben als gegeben denkt, so ist es nothwendig, ihn als aus einfachen Theilen zusammen gesetzt sich vorzustellen. Denn da in einer zusammen gesetzten Substanz etwas Wirkliches, für sich Bestehendes, gegeben ist, die Zusammensetzung aber demselben doch nur zufällig anhängt, so muß das als beharrlich Gegebene bleiben, wenn auch alle Zusammensetzung aufgehoben wird, und da dasselbe nicht mehr zusammen gesetzt ist, so muß es einfach seyn. Der Beweis der Thesis dieser Antinomie ist daher ganz richtig, wenn das in der Anschauung Gegebene als Ding an sich, und die Theilung desselben als unabhängig von dem empirischen Regressus vorgestellt wird. Der Beweis der Antithesis sieht dagegen lediglich auf diesen Regressus, und findet, daß derselbe unaufhörlich fortgehen müsse. Nun würde derselbe ganz richtig schließen, daß das Beharrliche in

der

der Anschauung nicht aus einfachen Theilen bestehe, weil der Gegenstand in der Anschauung Erscheinung, und kein Ding an sich ist, aber in der Behauptung, daß das Ganze aus unendlich vielen Theilen bestehe, fällt er in denselben Fehler des Beweises der Thesis, nämlich darein, daß er von dem empirischen Regressus abgeht, und den Gegenstand der Anschauung als ein Ding an sich betrachtet.

Anders aber verhält es sich mit einem Ganzen, welches durch irgend einen Begriff als quantum discretum gedacht wird. Was die Theilung überhaupt eines Körpers betrifft, so geht dieselbe ins unendliche, weil die Theile selbst erst im Regressus, und nicht vor demselben gegeben sind. Ist aber von einem gegliederten Ganzen die Rede, so ist es dieser Begriff des Gegliederten, durch welchen das Ganze als ein quantum discretum vorgestellt wird, das heißt, als ein solches, dessen Theile schon vor dem empirischen Regressus als in der Anschauung gegeben gedacht werden. Von einem solchen Ganzen kann daher nicht gesagt werden, daß die Theilung desselben ins unendliche gehe, sondern im Gegentheile muß man sagen, daß die Menge der gegliederten Theile durch eine Zahl müsse ausgedruckt werden können. Die Theilung ins unendliche betrifft nur das quantum continuum, dessen Theile nicht vor der Decomposition gegeben sind; das quantum discretum wird aber schon vor dem Regressus als eingetheilt gedacht, und es kann daher ein Zweck der Erfahrung werden, die Zahl der Theile eines gegliederten Ganzen zu suchen. Allein obgleich die Theilung in diesem Falle nicht ins unendliche geht, so kann man

doch

doch denken, daß der regressus in infinitum einer stetigen Grösse von der Organisirung immer begleitet werde, und folglich die Annahme möglich sey, daß ein quantum ins unendliche gegliedert werden könne, aber nicht, daß dasselbe ins unendliche gegliedert sey.

## Schlußanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transcendentalen, und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transcendentalen Ideen.

Da wir nach Anleitung der Kategorien die Anzahl der kosmologischen Ideen vollständig anzugeben suchten, hoben wir diejenigen Kategorien, als zu unserer Absicht tauglich, aus, durch welche ein Gegenstand als bedingt, die Bedingung aber durch eben denselben Verstandesbegriff gedacht wird. Dieses Verfahren war kein anderes als die hypothetische Synthesis, welche in dem Prosyllogismus hypothetischer Vernunftschlüsse Statt findet. Es entstand auf diese Art eine Reihe, in der alle Glieder, in jener Rücksicht, von einerley Art waren, und in welcher folglich kein Gegenstand angetroffen werden konnte, der in so weit allen übrigen Gliedern der Reihe gleich ist, daß er als Gegenstand durch eben dieselbe Kategorie gedacht wird, durch welche diese gedacht werden, doch darin von ihnen unterschieden seyn sollte, daß er nicht weiter bedingt wäre.

Aus

Aus dieser Betrachtung ergab sich, daß der unbedingte Gegenstand der Vernunft niemahls dem Verstandesbegriffe anpaßte, und die Vernunfteinheit vom Verstande nicht mehr erreicht werden konnte.

Indem wir nun den Ursprung der kosmologischen Ideen aus der Erweiterung der Kategorien bis zum Unbedingten herleiteten, so haben wir wohl an den Unterschied der mathematischen und dynamischen Kategorien erinnert, auch darnach diese Ideen selbst in die der mathematischen und die der dynamischen Classe eingetheilt; allein wir haben nicht nöthig gehabt, von dieser Unterscheidung einen Gebrauch zu machen. Der Rückgang vom Bedingten zur Bedingung ist in Ansehung aller kosmologischen Ideen darin ganz einerley, daß derselbe die hypothetische Synthesis ist, und daß mithin die Bedingung jederzeit durch eben den Verstandesbegriff gedacht wird, wodurch man das Bedingte denkt; aber die Synthesis des Verstandesbegriffs selbst ist in den mathematischen und dynamischen Kategorien doch sehr von einander verschieden, wie wir dieses schon an seinem Orte gezeigt haben. In den erstern ist dieselbe die Synthesis des Gleichartigen; in den letztern eine Synthesis des Ungleichartigen. Was nun die Synthesis im Regressus, (die hypothetische,) betrifft, so ist es allerdings ganz richtig, daß auch in Ansehung der dynamischen Ideen kein Absprung von den Gegenständen der Anschauung in eine bloße Verstandeswelt verstattet seyn kann. In allen Fällen ist das Bedingte eine Erscheinung, und die Bedingung ist nothwendig ebenfalls ein in der empirischen Anschauung gegebener Gegenstand. Allein da die Synthesis in den dynamischen

Ideen

Ideen die des Ungleichartigen ist, so ist es hier möglich, die Bedingung eines in der Anschauung gegebenen Bedingten bloß durch den Gedanken der objectiven Einheit, (obgleich nur problematisch,) mithin als Ding an sich selbst, ohne in der Anschauung gegeben zu seyn, zu denken. Ungeachtet nun die Antinomie der reinen Vernunft auch in Ansehung dieser Ideen darin ihren Ursprung hat, daß die Reihe der Bedingungen schon vor dem Regressus als gegeben gedacht wird, da sie doch allererst im Regressus selbst gegeben wird, so wird es hier doch für die objective Beziehung dieser Ideen einen möglichen Fall geben, wenn auch dieselbe nur problematisch seyn sollte. In der mathematischen Synthesis gehe ich von einem empirischen Raume zum andern, und von einer empirischen Zeit zu einer andern fort. Hier giebt es also keine Bestimmung des Daseyns einer Erscheinung, sondern nur eine Bestimmung ihrer Stelle im Raume und in der Zeit; es kann demnach der Natur dieser Synthesis gemäß hier nur von Erscheinungen die Rede seyn. In der dynamischen Synthesis wird dagegen das Daseyn einer Erscheinung bestimmt. Ungeachtet nun die hypothetische Synthesis auch hier die Reihe der Erscheinungen nicht verlassen kann, so ist es hier doch erlaubt, außer der Reihe ein Ding an sich selbst zu setzen, durch welches das Daseyn einer Erscheinung bestimmt ist, die aber als Gegenstand der Anschauung ihrem Daseyn nach nur durch die hypothetische Synthesis, die von Erscheinung zu Erscheinung fortgeht, erkennbar ist. Die Antinomie der Vernunft entsteht, wenn das Unbedingte in der Reihe der Erscheinungen gesetzt wird. Wird es nun

außer

außer derselben gesetzt, so widerspricht dieser Annahme weder die Thesis noch die Antithesis, und beyde lassen sich sodann vereinigen, welches wir bald zeigen werden.

III.

## Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist ein Gesetz der Natur, wovon, als einer Regel a priori, keine Ausnahme möglich ist. Die Causalität einer Ursache ist aber ebenfalls ein Geschehenes, weil, wenn sie immer gewesen wäre, auch ihre Wirkung nicht erst entstanden wäre. Folglich setzt die Causalität einer Ursache nothwendig wieder eine Ursache voraus, und es giebt daher von einer jeden Begebenheit einen Rückgang, der ein regressus in indefinitum genannt werden muß, und der niemahls ein absolut-erstes Glied antreffen kann.

Dagegen ist die Freyheit ein Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Causalität folglich keine andere voraus setzt, die sie der Zeit nach bestimmt. Die Freyheit ist also in dieser Bedeutung eine reine transcendentale Idee, die zwar gedacht wird, um die Totalität einer Reihe Gegenstände in der Erfahrung, von denen der eine die Bedingung des andern ist, zu fassen, die aber selbst nicht von der Erfahrung entlehnt worden ist, und deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung gegeben seyn kann, indem

jede in derselben gegebene Causalität nothwendig eine andere voraus setzt. Ob nun gleich dieser Begriff zwar nur ein Geschöpf der Vernunft ist, so ist es doch nothwendig, auf ihn zu kommen, wenn man die Reihe Begebenheiten schon vor dem Regressus als gegeben ansieht. Die Antithesis dieser Antinomie, welche dagegen bloß auf den Regressus sieht, bemerkt, daß dieser bey keinem Gliede aufhören könne, und läugnet mit allem Grunde die Freyheit. Sie fehlt nur wieder darin, daß sie die Reihe der einander untergeordneten Begebenheiten für unendlich ausgiebt, welches ebenfalls nicht anders möglich ist, als wenn dieselbe schon vor dem Regressus gegeben ist.

Die practische Freyheit gründet sich auf diese transcendentale, so daß, wenn die Möglichkeit der objectiven Beziehung der letztern dargethan worden ist, man auch zugestehen kann, daß es Gegenstände geben könne, die mit dem erstern Vermögen begabt sind. Diese practische Freyheit ist die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Eine Willkühr ist **sinnlich**, wenn sie **pathologisch**, (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit,) **afficirt** ist. Diese heißt **thierisch** (arbitrium brutum), wenn sie durch jene Bewegursachen nothwendig bestimmt, das ist: **pathologisch necessitirt** werden kann. Die menschliche Willkühr ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beywohnt, sich, unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen. Wenn nun alle Causalität

bloß die nach Naturgesetzen wäre, so könnte es auch keine Freyheit im practischen Verstande geben. Unter der transscendentalen Idee der Freyheit wird die Causalität verstanden, die eine Reihe Begebenheiten schlechthin anfängt, und welche die Vernunft sich erschafft, um einer jeden Reihe von dieser Art in der Sinnenwelt Vollständigkeit zu geben. Wäre dieselbe unmöglich, so kann auch keinem Subjecte ein Vermögen eingeräumt werden, irgend eine Handlung zu verrichten, ohne zu derselben durch eine Ursache, die in der Sinnenwelt liegt, bestimmt worden zu seyn.

Wir wollen im allgemeinen den Weg zeigen, auf welchem wir die Möglichkeit der objectiven Beziehung dieser Idee darthun können, deren Wirklichkeit jedoch auf keine Weise kann erwiesen werden. Wenn man eine Reihe Begebenheiten als vollendet, und mithin vor dem Regressus als gegeben, denkt, so betrachtet man die Gegenstände der Anschauung als Dinge an sich. Auf diesem Wege ist nun die Antinomie der Vernunft unvermeidlich, und es ist dann unmöglich, dieselbe zu heben. Aber indem man diesen Ursprung derselben entdeckt, so findet man auch eben dieselbe Auflösung, wie die der beyden ersten kosmologischen Ideen war. Man wird nämlich von einer in der Sinnenwelt gegebenen Reihe Begebenheiten auf eine negative Art ganz richtig sagen, daß es in derselben kein absolut-erstes Glied, das ist: keine Ursache gebe, die von selbst zu handeln anfange; und man wird von dem Regressus auf eine positive Art sich richtig ausdrucken, daß derselbe in indefinitum gehe. Damit hätten wir etwas ausgesagt, was doch nur von Gegenständen gilt,

so fern dieselben Gegenstände der Erfahrung sind. Nun bemerken wir aber, daß, da die Synthesis in dem Verstandesbegriffe der Causalität, (der Ursache und Wirkung,) eine Synthesis des Ungleichartigen ist, (obgleich in dem hypothetischen Rückgange die Causalität der Ursache eine Wirkung, und folglich mit einer gegebenen Wirkung gleichartig ist,) eine Begebenheit als Wirkung einer frey handelnden Ursache gedacht werden kann, so fern man ihre Causalität bloß durch den reinen Verstandesbegriff, mithin als Ding an sich selbst, denkt. Durch die Annahme der Freyheit als des Vermögens eines Wesens, so fern die Causalität desselben ein Ding an sich selbst ist, wird man keinesweges sich auf einer Antinomie betreffen. Denn es wird dadurch nicht dem Naturgesetze der Causalität widersprochen, sondern nur bestimmt, daß dasselbe eine Regel sey, welcher die Gegenstände der Erfahrung nothwendig unterworfen sind, und daß mithin, so fern eine Begebenheit ein Gegenstand der Erfahrung ist, der Regressus in der Reihe ihrer Ursachen kein Ende finde, daß aber gleichwohl eben dieselbe Begebenheit durch eine Causalität, die keine andere wieder voraus setzt, bestimmt gedacht werden könne, so fern diese Causalität kein Object der Erfahrung, sondern ein Ding an sich selbst ist. Mithin könnte eine und eben dieselbe Begebenheit in verschiedener Rücksicht so wohl aus Natur als aus Freyheit entsprungen seyn, so daß es vielleicht kein richtig disjunctiver Satz sey, daß jede Begebenheit entweder aus Natur oder aus Freyheit entstanden sey.

## Möglichkeit der Causalität durch Freyheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit.

Wir nennen dasjenige an einem Gegenstande der Anschauung, was nicht zur Anschauung gehört, intelligibel. Wenn man nun einem Gegenstande in der Erfahrung ein Vermögen beylegt, das kein Object der Erfahrung ist, das ist: dessen Causalität nicht mehr unter der Zeitbedingung steht, die Wirkungen desselben aber Erscheinungen sind, so wird man diese Causalität auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel, wornach sie selbst keine Begebenheit ist und nicht zur Erfahrung gehört, und als sensibel, wornach ihre Wirkungen Gegenstände der Erfahrung sind. Hierdurch würden wir nichts annehmen, was dem Gesetze der Erfahrung widerstreitet. Diese Annahme beruhet nur darauf, daß den Gegenständen der Erfahrung etwas zum Grunde liege, was kein Object der Erfahrung ist, wovon die Möglichkeit nicht geläugnet werden kann. Dieses Ding an sich, welches den Erscheinungen zum Grunde zu legen die Vernunft schon von selbst geneigt ist, kann nun zwar lediglich durch den Gedanken der objectiven Einheit gedacht, und es kann allerdings nicht einmahl entschieden werden, ob dasselbe auch etwas den Kategorien Entsprechendes enthalte; allein eben so wenig kann man das Gegentheil davon behaupten. Folglich ist es denkbar, daß ein Wesen, so fern es seiner Causalität nach ein Ding an sich selbst ist, Wirkungen hervor bringt, welche Gegen-

stände

stände der Erfahrung sind, von welchen der Verstand nach dem Gesetze der Erfahrung die Ursache in derselben aufsucht, so wie derselben Causalität wiederum als Begebenheit betrachtet, ohne in diesem empirischen Regressus ein Ende zu erreichen. Denn dieses Vermögen wird gänzlich außer der Sinnenwelt gesetzt, mithin die Erfahrung durch dasselbe keinesweges abgebrochen, sondern nur im Verhältnisse zu demselben betrachtet.

Die Causalität einer wirkenden Ursache muß einer Regel unterworfen seyn, welches so wohl von derjenigen, die bloß Object des reinen Verstandes ist, als auch von der Causalität, die als Begebenheit selbst in der Erfahrung gegeben ist, gilt. Der Grund davon ist der, daß dieselbe als Object gedacht wird, welches der Begriff von etwas Nothwendig-verbundenem ist. Diese Regel werden wir den Charakter der Causalität nennen. Demnach kann man bey einer Ursache einen zwiefachen Charakter unterscheiden, einen empirischen, der das aus der Erfahrung selbst herzunehmende Gesetz ist, wornach eine Ursache wirkt und die Causalität zum Handeln bestimmt ist; und einen intelligibeln, welcher derselben eigen ist, so fern sie ein Ding an sich selbst ist, der keinesweges durch Erfahrung zu erkennen ist, und der, wenn überall ein solcher erkennbar ist, lediglich durch reine Vernunft erkannt werden muß. Nach seinem empirischen Charakter würde ein Subject ein Gegenstand der Erfahrung seyn, und vermittelst desselben mit andern Gegenständen der Erfahrung zusammen hängen; nach seinem intelligibeln Charakter aber würde dasselbe ein Ding

an

an sich selbst seyn, dessen Wirkungen zwar als Erscheinungen gegeben sind, und dessen intelligibler Charakter vielleicht a priori eingesehen werden kann, dessen Causalität aber keine Begebenheit in der Sinnenwelt und nichts Gegebenes ist. Von dieser Causalität wird man mit Recht sagen, daß sie gar nicht zu seyn anhebt, weil sie gar nicht unter Zeitbedingungen steht, welches nur von einer Causalität gelten kann, die einem empirischen Charakter gemäß gedacht wird. Die Wirkungen, als zur Sinnenwelt gehörig, würden gleichwohl im Verhältnisse zu dieser intelligibeln Ursache betrachtet werden. Sie würden als Erscheinungen, dem empirischen Charakter eines Subjects gemäß, aus einem vorher gehenden Zustande desselben hergeleitet werden müssen, und gleichwohl würde die ganze Reihe dieser Erscheinungen in einem intelligibeln Substrate gegründet gedacht werden können. So würden Freyheit und Natur bey eben denselben Handlungen, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, nachdem man sie mit ihrer intelligibeln oder sensibeln Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

## Erläuterung
## der kosmologischen Idee einer Freyheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Wenn man die Möglichkeit der objectiven Gültigkeit dieser Idee darthun will, so hat man dafür zu sorgen, daß man ihren Gegenstand nicht in die Reihe

der

der Gegenstände der Anschauung versetze. Es ist ein Gesetz der Erfahrung, wovon keine Ausnahme gelten kann, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe. Würde nun die freye Ursache ein Gegenstand der Erfahrung seyn, welchen die hypothetische Synthesis einmahl anträfe, und dessen Causalität selbst eine Begebenheit wäre, so müßte diese Synthesis ihrer Natur gemäß noch nach derjenigen Causalität fragen, welche die Causalität der Freyheit hervor bringt, und dieselbe nothwendig voraus setzen. Die Freyheit also als Gegenstand in der Erfahrung würde demnach nicht Freyheit seyn.

Wenn man dagegen die in dem empirischen Regressus gegebene Reihe von Begebenheiten als einen Inbegriff von Erscheinungen auf eine Causalität außer dieser Reihe bezieht, dann entgeht man dem Widerspruche, welchen man im vorigen Falle antrifft. Es ist wahr, daß man die Möglichkeit dieser Causalität, die nicht unter den Zeitbedingungen steht, und von welcher man daher nicht sagen kann, daß sie eine Begebenheit ist, nicht verstehen kann. Das kann aber auch gar nicht befremden. Die Möglichkeit eines Gegenstandes wird verstanden, wenn er den Gesetzen der Erfahrung gemäß gedacht wird. Die Causalität einer freyen Ursache ist aber nicht in der Erfahrung gegeben. Mithin kann man in ihrem Begriffe nicht mehr finden als man hinein gelegt hat. Man versteht daher zwar nicht die Möglichkeit der Freyheit, auch dient ihre Annahme keinesweges in kosmologischer Absicht, um die Reihe von Begebenheiten zu begreifen und ihre Totalität zu fassen; aber die Möglichkeit der objecti-

ven

ven Beziehung dieses Begriffs kann man gleichwohl verstehen. Denn dieselbe ist keine andere als die logische Möglichkeit, wornach bloß die objective Einheit problematisch zu denken postulirt wird, dagegen die reale Möglichkeit eines Gegenstandes verlangt, daß derselbe als gegeben gedacht, und die objective Einheit an etwas Gegebenem vorgestellt werden könne.

Was ist aber wohl der Grund, der uns bewegt, die objective Beziehung dieser Idee als thunlich darzustellen, da wir doch dieselbe in kosmologischer Absicht gar nicht brauchen? So fern eine Ursache in der Erfahrung gegeben ist, muß sie einen empirischen Charakter haben, und dieses Gesetz, wornach sie thätig ist und ihre Causalität selbst entsteht, muß die Erfahrung lehren. Aufmerksamkeit auf die Umstände und andere Erscheinungen, welche eine Ursache umgeben, entdeckt die Ursachen ihrer Causalität, und eben dadurch auch ihren empirischen Charakter. Der Mensch ist uns ein Gegenstand in der Anschauung, und als ein handelndes Wesen ist er causa phaenomenon. Als eine solche muß er jederzeit einen empirischen Charakter, und jeder einzelne Mensch muß seinen eigenen empirischen Charakter haben. Denselben entdeckt man, wenn man ihn im Verhältnisse zu andern Erscheinungen betrachtet, da sich dann die Regeln von der Erfahrung abnehmen lassen, nach welchen er handelt. Finden wir unerwartete Abweichungen von diesen Regeln, so ist uns sein empirischer Charakter noch nicht hinlänglich bekannt, und eine jede dieser Abweichungen dient dazu, denselben richtiger zu bestimmen. Ja, wäre es möglich, (welches freylich der Grenzen der

Erfahrung wegen nicht möglich ist,) seinen empirischen Charakter uns ganz und gar aufzuschließen, so würden wir jede seiner Handlungen eben so sicher vorhersagen können, als wir die Zeit und Umstände einer Mondsfinsterniß vorher zu bestimmen im Stande sind. Nun aber haben wir eine besondere Veranlassung, den Menschen bey seinen Handlungen auch als freye Ursache zu denken. Denn einmahl handelt er jederzeit unter der Vorstellung der Freyheit. In allen seinen Handlungen dünkt er sich wirklich frey zu seyn. Ist er sich des Einflusses äußerer Objecte auf seinen Willen, die ihn zu einer Handlung bestimmen, bewußt, so kann er doch nicht anders als sich auch des Vermögens bewußt zu seyn, gleichwohl anders handeln zu können, wenn gleich dieser Einfluß noch so groß wäre. Nun ist es zwar gewiß, daß, wenn er auch wirklich nicht so handelte, als dieser Eindruck ihn zu bestimmen scheint, doch gleichwohl in der vorher gehenden Zeit die hinlänglichen Bestimmungsgründe seines Willens liegen müssen, aus welchen jede seiner Handlungen hergeleitet werden kann, so daß dem Natur-Mechanism, so frey der Mensch gehandelt zu haben sich einbildet, er doch keinen Abbruch gethan hat. Allein von der andern Seite bemerken wir, daß es doch auch keine beliebige Einbildung sey, wornach man einmahl problematisch es setzen könnte, frey zu seyn; sondern daß der Mensch, so sehr er auch die Allgemeinheit des Natur-Mechanism anerkennt, im Handeln sich jederzeit als ein freyes Wesen betrachten müsse. Was aber mehr als das ist, und woraus jene Erscheinung sich mag erklären lassen, ist das Bewußtseyn des Sittengesetzes. Practische Gesetze,

setze, so fern sie empirisch sind, drucken ihrer Natur nach niemahls ein Sollen schlechthin aus, sondern nur ein bedingtes Sollen, welches aus dem Wollen eines Objects abzuleiten ist. Wenn ich ein Object vollständig will, so liegt es schon in diesem Begriffe, daß ich auch dasjenige thun muß, wodurch ich meine Absicht erreichen kann. Dagegen gebiethet das Sittengesetz schlechthin. Nach diesem soll ich Handlungen thun, ich mag das Object, das sie hervor bringen, wollen oder nicht. Mithin hat das Sittengesetz das Gepräge eines practischen Satzes a priori an sich. Vermittelst dieses Gesetzes erkennt sich der Mensch von einer Seite, welche sein empirischer Charakter ihm nicht aufdeckt. Es offenbart sich ihm daran sein intelligibler Charakter, nämlich das Gesetz, wornach er handeln soll, wenn er gleich wirklich darnach nicht handelt. Von einer jeden Handlung, welche dem Sittengesetze zuwider läuft, ist der Mensch sich bewußt, daß er sie nicht hätte thun sollen; zugleich aber auch, daß es in seiner Gewalt war, sie wirklich zu unterlassen. So fern wir uns nun des Vermögens bewußt sind, uns unabhängig von sinnlichen Antrieben zu bestimmen, und ihnen gänzlich entgegen dem a priori gebiethenden practischen Gesetze zu gehorchen, schreiben wir der Vernunft eine Causalität zu, und dieses thun wir bey jeder Handlung, die wir im Verhältnisse auf Moralität denken, obgleich, so fern wir bloß auf den Natur-Mechanism sehen, wir von eben dieser Handlung, die wir als Wirkung der Causalität der Vernunft betrachten, die hinlänglichen Bestimmungsgründe in der vorher gehenden Zeit finden. Beyde Beziehungen der Handlung, einmahl auf eine

Causa-

Causalität, die selbst Begebenheit, und wiederum durch eine andere Causalität und durch eine Reihe ohne Ende vollständig begründet ist; und zweytens auf die Causalität der Vernunft selbst, die in sich selbst vollständig begründet ist, und keinesweges eine andere Causalität weiter voraus setzt, lassen sich vereinigen, und können bey einander bestehen, wenn man die Causalität der Vernunft als ein Object betrachtet, das nicht in der Anschauung gegeben ist, das heißt: wenn man sie auf ein Ding als sich selbst bezieht, und dagegen diejenige, die wieder Begebenheit ist, als einen Gegenstand in der Anschauung, (welches sie ist,) ansieht. Diese würde die seyn, in welcher die practische Vernunft uns als ein Gegenstand gegeben ist, und in welcher dieselbe einen empirischen Charakter zeigt.

Betrachten wir demnach den Menschen als einen Gegenstand, der uns in der Anschauung gegeben ist, so finden wir an ihm nur einen empirischen Charakter. Da hat dann jede seiner Handlungen eine Ursache, deren Causalität wieder eine Ursache hat, und Freyheit ist auf diesem Wege gar nicht anzutreffen. Aber über dies finden wir in uns ein Gesetz, welches schlechthin gebiethet, und die Vernunft nimmt in ihrer practischen Beurtheilung keine Rücksicht auf die im Gegebenen liegenden bestimmenden Gründe des empirischen Charakters des Menschen. Sie fragt nicht darnach, wie derselbe beschaffen ist, und daß er der Naturordnung nach auch nicht anders beschaffen seyn kann, als er ist; sondern sie hält denselben unmittelbar an ihr Gesetz, und sagt aus, wie er beschaffen seyn sollte, wenn er auch wirklich so nicht ist. In dieser a priori bestim-

bestimmenden Beurtheilung entdeckt der Mensch eine Seite an sich, die ihm verborgen bleiben müßte, wenn nicht das Sittengesetz sie ihm offenbarte. Durch dasselbe erkennt er sich wie er seyn soll; er kann sich hiernach nur als einen Gegenstand, so fern er sich selbst nicht gegeben ist, das ist: als Ding an sich, betrachten, und sieht sich sonach an eine ganz andere Ordnung der Dinge geknüpft, als die ist, in welcher er selbst Erscheinung ist.

Allein obgleich auf diese Art die Möglichkeit der objectiven Beziehung der Idee der Freyheit gezeigt worden ist, so folgt doch noch lange nicht, daß ihr auch wirklich ein Gegenstand entspreche. Wir haben doch wenigstens Uebereinstimmung des Natur-Mechanismus mit dem auf das Bewußtseyn des Sittengesetzes sich gründenden Bewußtseyn der Freyheit als möglich darstellen können. Aber auch die Möglichkeit der Freyheit, das heißt: Uebereinstimmung ihres Gegenstandes mit den Bedingungen, unter welchen ein Gegenstand gegeben seyn kann, wird auf diesem Wege gar nicht eingesehen, und das aus dem Grunde, weil das Denken dieses Gegenstandes nichts weiter als der problematische Gedanke der objectiven Einheit ist, welcher Gedanke gerade die Absicht hat, den Gegenstand der Idee nicht als gegeben zu betrachten. Mithin würde nicht allein keine Antwort Statt finden können, sondern auch die Frage darnach nichtig seyn, wenn man fragen wollte, warum der intelligible Charakter gerade diesen und keinen andern empirischen habe.

## IV.

## Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Daseyn nach überhaupt.

Eben dieselbe Reihe, in welcher die Vernunft zur unbedingten Causalität aufsteigt, dient ihr auch, um zu einer Existenz zu gelangen, die nicht weiter bedingt ist. In derselben ist jedes Glied, (eine jede Causalität,) wieder eine Begebenheit, und setzt eine andere Causalität voraus. Die Vernunft bildet sich hier die kosmologische Idee der Freyheit, um die ganze Reihe fassen zu können. Und da jedes Glied dieser Reihe seinem Daseyn nach bedingt ist, so erschafft sich die Vernunft, welche Totalität sucht, die Idee von einem unbedingten Daseyn, um die ganze Reihe bedingten Daseyns zu begreifen.

Nun gilt es so wohl von dieser als der erstern dynamischen Idee, daß ihr in kosmologischer Bedeutung kein Gegenstand entsprechen kann. Das Gegebene, wovon der Schluß, der zum Unbedingten geht, anhebt, ist in Ansehung dieser Idee das veränderliche Daseyn der Substanzen. Die Erfahrung führt uns zu Substanzen, deren Zustand wechselnd ist, und die empirische Synthesis führt uns zu andern Substanzen, in deren Causalität wir die Bedingung der Veränderung der erstern finden, welche aber eben so wohl wechselnd ist. Auf diesem Wege gelangen wir niemahls zu einer Substanz, deren Bestimmungen als nothwendig existirend gedacht werden müssen, und welche selbst als

die

die oberste Bedingung alles veränderlichen Daseyns betrachtet werden muß.

Erinnern wir uns aber, daß die dynamische Synthesis eine Synthesis des Ungleichartigen ist, so ergiebt sich uns so wohl von dieser Idee als vorher von der Idee der Freyheit die Möglichkeit der objectiven Beziehung. Hierdurch wird es möglich, die Bedingung des seinem Daseyn nach bedingten Gegenstandes in der Anschauung auf zwey Seiten zu betrachten. Denn einmahl leidet freylich die empirische Synthesis keinen Abbruch, und es ist gewiß, daß die Bedingung eines dem Daseyn nach in der Anschauung gegebenen Bedingten ebenfalls ein bedingter Weise existirender Gegenstand in der Anschauung seyn müsse. Allein dieses gilt doch nur von dem empirischen Regressus, in welchem und nicht vor demselben die Glieder allererst gegeben sind, und von dem ganz richtig gesagt werden muß, daß er in indefinitum geht und kein erstes Glied antreffen kann. Die Synthesis derjenigen dynamischen Kategorie, die dieser Idee zum Grunde liegt, ist aber die Synthesis des Ungleichartigen. Folglich ist es erlaubt, die Bedingung des in der Erscheinung bedingten Daseyns auf einen Gegenstand zu beziehen, der nicht in der Anschauung gegeben ist, und den man ins Intelligible versetzt. Nur muß man bemerken, daß dadurch lediglich die Möglichkeit der objectiven Beziehung dieser Idee gerechtfertigt, aber gar nicht die Wirklichkeit dieses nothwendigen Wesens dargethan worden ist. Auch würde man irren, wenn man glauben wollte, damit in kosmologischer Absicht etwas zu gewinnen, nämlich Totalität der Reihe Bedingun-

gen zu erreichen, um ein gegebenes bedingtes Daseyn vollständig zu begreifen. Denn diese Absicht kann nur erhalten werden, wenn man das nothwendige Wesen entweder als ein Glied der Reihe oder als die Reihe selbst, in jedem Falle als einen Gegenstand in der Anschauung, betrachtet, welches Verfahren aber der empirischen Synthesis zuwider ist. Hier ist nur gezeigt worden, daß der Idee von einem unbedingten Daseyn überhaupt ein Gegenstand entsprechen könne, welches aber nur ein problematisches Denken der objectiven Einheit seyn würde. Es gilt demnach hiervon das, was vorher von der unbedingten Causalität gesagt worden ist, daß nämlich zwar die objective Beziehung der Idee von einer nothwendigen Existenz als möglich gedacht, aber die Möglichkeit dieses Gegenstandes selbst keinesweges verstanden werden kann. Vergleichen wir dieses Denken mit dem des Gegenstandes der Freyheit, so finden wir folgende Verschiedenheit. In diesem letzten Falle konnte der Gegenstand, dem das Vermögen, eine Reihe Begebenheiten von selbst anzufangen, beygelegt wird, ein Gegenstand der Anschauung seyn, und nur diese Causalität desselben mußte als ein Gegenstand, der nicht in der Anschauung gegeben ist, gedacht werden. Was aber die Idee von einem nothwendigen Wesen betrifft, so muß dasselbe selbst bloß als intelligibel gedacht werden, indem es als die Substanz zu denken ist, deren Bestimmungen nicht dem Wechsel unterworfen sind.

Schluß:

## Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

Das Resultat dieser Untersuchung besteht nun darin, daß unsern Ideen, so fern sie kosmologisch und transcendental sind, mithin die Totalität der Bedingungen eines in der Anschauung gegebenen Bedingten beabsichtigen, kein Gegenstand entsprechen kann. Wir haben aber auch gezeigt, daß die dynamischen Ideen doch darin sich von den mathematischen unterscheiden, daß die objective Beziehung derselben doch noch möglich ist, dagegen selbst diese Möglichkeit bey den letztern wegfällt. Dem Begriffe des Weltanfanges, oder der Weltgrenze, oder dem Begriffe des Absolut-einfachen kann einmahl kein Gegenstand in der Anschauung entsprechen. Aber zweytens kann ihr Gegenstand auch nicht ins Intelligible gesetzt werden, weil in der Verstandeseinheit, von der die hypothetische Synthesis anhebt, um zur Vernunfteinheit zu gelangen, eine Verknüpfung des Gleichartigen Statt findet. Wenn demnach der Idee kein Gegenstand in der Anschauung entsprechen kann, so kann man sie ganz und gar auf keinen Gegenstand beziehen. Eben aus dem Grunde aber, weil in der Synthesis der dynamischen Verstandesbegriffe das Mannigfaltige ungleichartig ist, (so fern man nämlich die hypothetische Synthesis noch nicht unternimmt, denn in dieser ist freylich die Bedingung mit dem Bedingten wiederum gleichartig,) ist es hier möglich, ohne dem empirischen Regressus zu widerstreiten, die Bedingung gänzlich außer der Reihe zu setzen,

und dieselbe bloß problematisch als objective Einheit zu denken, wiewohl keinesweges sie als gegeben zu betrachten. Die Idee hört auf diese Weise auf, transcendental zu seyn, und wird transcendent. Der Gegenstand dieser Idee ist bloß intelligibel, und ob er gleich im Verhältnisse zu den Gegenständen der Anschauung gedacht wird, folglich transcendental ist, so ist er doch durch keine Prädicate zu bestimmen, und selbst die Annahme desselben auf keine Weise zu rechtfertigen. So wie nun in Ansehung der erstern dynamischen Idee das auf das Bewußtseyn des Sittengesetzes sich gründende Bewußtseyn des Menschen von seiner Freyheit, unter welchem er jederzeit handelt, uns die Veranlassung gab, die Idee der Freyheit auf ein intelligibles Object zu beziehen, so ist es die allgemeine Zufälligkeit der Gegenstände in der Erfahrung, die uns veranlaßt, einen bloß intelligibeln Gegenstand anzunehmen, dessen Daseyn in sich selbst gegründet ist, und welches, ohne ein Glied der empirischen Reihe zu seyn, gleichwohl die oberste Bedingung alles bedingten Daseyns ist, auf das aber die hypothetische Synthesis niemahls führen kann. Ist nun einmahl diese Annahme geschehen, so kann nun auch die Vernunft, (so fern sie sich bloß im Intelligibeln befindet,) von den Begriffen dieses intelligibeln nothwendigen Wesens die Begriffe aller Dinge, so fern sie auch bloß intelligibel sind, ableiten, ohne daß sie besorgen darf, in Widersprüche zu gerathen, weil sie in diesen Versuchen doch nichts weiter als die objective Einheit problematisch zu denken beabsichtigt. Diese Möglichkeit wird das folgende Hauptstück darthun.

Des zweyten Buchs
der transcendentalen Dialectik
drittes Hauptstück.

# Das Ideal der reinen Vernunft.

## Erster Abschnitt.

## Von dem Ideale überhaupt.

Wenn die Frage ist, mit welchem Rechte wir Begriffe, die wir von der Erfahrung haben, auf Gegenstände beziehen, so ist dieselbe leicht zu beantworten. In der empirischen Anschauung sind uns die Gegenstände der Erfahrung gegeben. Werden nun einige Stücke dieser Anschauung unbestimmt gesetzt, so entstehen empirische Begriffe, welche auf jene Gegenstände sich beziehen, weil sie aus der Anschauung derselben entsprungen sind. Wenn aber ein Begriff diesen Ursprung von der Erfahrung nicht hat, dann ist es nothwendig, die Rechtmäßigkeit seiner objectiven Beziehung besonders zu zeigen. Die Critik hat dieses in Ansehung der Kategorien geleistet, von denen sie dargethan hat, daß sie daher sich auf die Gegenstände der Anschauung beziehen, weil sie aller Beziehung der Vorstellungen auf diese Gegenstände zum Grunde liegen, und sie hat über dies diejenigen Grundsätze angegeben, welche Regeln a priori sind, die den Fall der Anwendung der Kategorien auf empirische Anschauung zeigen.

Was die transcendentalen Ideen betrifft, so war eine Deduction ihrer objectiven Realität gar nicht

möglich, und zwar aus dem merkwürdigen Grunde, weil ihnen als transscendentalen Ideen kein Gegenstand entsprechen kann. Eine Deduction derselben aus dem Princip der Bedingungen der Erfahrung konnte hier nicht Statt finden, da ihr Gegenstand in keiner Erfahrung gegeben seyn kann. Alles, was die Critik zur Rechtfertigung der Beziehung dieser Ideen auf Gegenstände thun konnte, war, zu zeigen, daß man, ohne sich zu widersprechen, annehmen könne, daß diesen Ideen Gegenstände entsprechen, aber nur in so fern, als die Natur der Idee es verstattet, sie für transcendent zu halten, wie denn dieses der Fall war mit der Idee der rationalen Psychologie und mit den Ideen der Freyheit und eines nothwendigen Wesens.

Nun aber kommen wir zu einer Idee, die sich von allen vorher gehenden auf eine sehr merkwürdige Art unterscheidet. Durch dieselbe soll nämlich der Gegenstand, auf den man sie bezieht, durchgängig bestimmt gedacht werden, und es scheint gar, daß die objective Realität dieser Idee in ihr selbst liege, und man daher nicht einmahl nöthig habe, auf eine anderweitige Deduction bedacht zu seyn. Wir haben diese Idee ein Ideal genannt, eben daher, weil sie ihren Gegenstand durchgängig bestimmt, folglich als ein Individuum darzustellen beabsichtigt.

Wie es sich nun auch mit der objectiven Realität dieses transscendentalen Ideals, wovon wir nun zu handeln haben, verhalten mag, so ist so viel doch nicht zu bezweifeln, daß in practischer Absicht wir der Ideale nicht entbehren können. Die Menschheit in ihrer größten moralischen Vollkommenheit sich vorzustellen,

ist ein Vorwurf, der mit der Absicht selbst, immer moralisch-besser zu werden, zusammen hängt. Diesen Idealen kann man nun zwar nicht objective Realität zugestehen, auch ist es nicht rathsam, sie auch nur in einem Entwurfe zu realisiren, weil zu besorgen ist, daß die natürlichen Schranken eines Gegenstandes in der Anschauung dem Ideale selbst nicht anpassen werden; aber für Hirngespinste sind sie dessen ungeachtet doch nicht zu halten, weil sie gleichwohl practische Realität haben können.

## Des dritten Hauptstücks zweyter Abschnitt.

## Von dem transcendentalen Ideale

(Prototypon transcendentale).

In der allgemeinen Darstellung der transcendentalen Ideen haben wir gezeigt, daß das Verfahren der Vernunft in dem Prosyllogismus der disjunctiven Vernunftschlüsse eben dasselbe sey, dessen sie sich bedient, um zu dem Unbedingten zu gelangen, das als die höchste Bedingung der Möglichkeit aller Gegenstände gedacht wird. Bestimme ich einen Gegenstand in Ansehung eines Begriffs, so stelle ich mir die Sphäre desselben vor, und indem ich zwischen jedem Stücke dieser Sphäre und dem contradictorischen Gegentheile desselben eins wähle, lege ich dasselbe dem Gegenstande bey. Einen Gegenstand, den man durch einen Begriff denkt, aus dem einen Theile der Sphäre desselben heraus nehmen, heißt ihn in die andere versetzen, und die-

dieses geschieht durch einen disjunctiven Vernunftschluß. Man sieht daher leicht, daß es mit der Bestimmung eines Gegenstandes in Ansehung eines Begriffs vermittelst der transcendentalen Verneinung sich doch anders verhalte, als mit der Bestimmung eines Begriffs vermittelst der bloß logischen Verneinung. Die letzte Verneinung betrifft lediglich das Verhältniß eines Begriffs zu einem andern. Dadurch, daß ich den einen Begriff dem andern verneinend entgegen setze, wird der letzte keinesweges für sich selbst bejahend bestimmt, sondern ich setze dadurch diesen andern dem ersten ebenfalls verneinend entgegen. Keiner von den beyden Begriffen: sterblich und nichtsterblich, druckt eine Bejahung oder Verneinung für sich selbst aus, sondern nur im Verhältnisse zu einander ist der eine die Verneinung des andern. Mit der transcendentalen Verneinung, durch welche ich einen Gegenstand in Ansehung eines Begriffs bestimme, verhält es sich anders. Durch diese wird im Nichtseyn an sich selbst ein Mangel der Sachheit ausgedruckt. Ein Begriff ist aber eine Vorstellung, die sich auf mehrere Gegenstände bezieht. Mithin befaßt derselbe eine gewisse Größe von Sachheit, und ein Gegenstand wird nun in Ansehung desselben bestimmt, wenn ihm von der gesammten Sachheit, die der Begriff umfaßt, ein bestimmter Antheil zugeeignet, und der übrige abgesprochen wird. Um nun einen Gegenstand durchgängig bestimmt zu denken, ist es demnach nöthig, die gesammte Sachheit überhaupt, (nicht bloß die, welche ein Begriff begreift,) als gegeben anzusehen, und den Gegenstand dadurch zu bestimmen, daß man ihm einen bestimmten Theil derselben beylegt.

legt. Die Negationen, durch welche man ihn bestimmt, setzen schon die entgegen gesetzten Realitäten voraus, ohne welche dieselben nicht gedacht, und mithin Gegenstände durch sie nicht durchgängig bestimmt werden können. Um z. B. einem Gegenstande Armuth beyzulegen, muß ich die entgegen gesetzte Sachheit, nämlich den Reichthum, denken können.

Die Vernunft demnach, indem sie damit umgeht, einen jeden Gegenstand nicht allein in Ansehung der Realitäten, die ihm eigenthümlich sind, sondern auch in Ansehung aller Negationen, oder derjenigen Realitäten, die er nicht hat, zu bestimmen, verschafft sich die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis). So fern sie dieselbe als gegeben ansieht, ist sie im Stande, jeden Gegenstand lediglich durch Beschränkungen dieser gesammten Realität bestimmt zu denken.

Aber auch die Vorstellung von einem einzelnen Wesen, so fern dasselbe alle Sachheit in sich vereinigt, ist in der That der bestimmteste Begriff, den man nur von einem Gegenstande haben kann. Denn dasjenige, welches macht, daß die Vorstellung von einem einzelnen Gegenstande, ungeachtet sie in Ansehung dessen, was die Realität desselben ausmacht, durchgängig bestimmt ist, gleichwohl noch immer unbestimmt bleibt, ist der Mangel der Realität, welchen man nicht denken kann, wenn nicht die ihm entgegen gesetzte Realität gedacht wird. So fern nun in dem ens realissimum alle Realität vereinigt vorgestellt wird, wird die Vorstellung von ihm durch keine Negationen unbestimmt. Aber dieser durchgängig bestimmte Begriff

ist

ist auch der Grund der durchgängigen Bestimmung des Begriffs von einem jeden Gegenstande. Mithin ist dieser Begriff ein transcendentales Ideal, und er ist auch das einzige eigentliche, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, weil er als ein allgemeiner Begriff von einem Dinge gleichwohl durch sich selbst durchgängig bestimmt und die Vorstellung von einem Individuum ist.

Auf diese Weise wird denn der Begriff eines jeden von dem allerrealsten Gegenstande verschiedenen Gegenstandes als abgeleitet von demselben vorgestellt, so daß diese Verschiedenheit lediglich in den verschiedenen Beschränkungen dieses Alls der Realität gesetzt wird, gerade so, als man eine jede Figur durch Beschränkung des allgemeinen Raums entstehen läßt. Was aber die Existenz dieses Wesens betrifft, so bleibt die Vernunft deßhalb in völliger Unwissenheit. Es ist nur das Verhältniß einer Idee zu Begriffen, welches man erhalten hat, nicht aber das Verhältniß eines wirklichen Dinges zu andern gegebenen Gegenständen. Dieser also bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals heißt das Urwesen (ens originarium), weil der Begriff von jedem andern Gegenstande als abgeleitet von dieser Idee gedacht wird. Es heißt das höchste Wesen (ens summum), so fern es keines über sich hat, und es wird das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt, so fern alles als bedingt unter ihm steht. Auch muß dasselbe als einfach gedacht werden, weil sein Begriff der Vorstellung von jedem andern Wesen zum Grunde liegt.

So fern aber dieses Wesen als ein einzelnes für sich bestehendes Ding gedacht wird, so kann es auch nicht als ein Aggregat von vielen abgeleiteten Wesen vorgestellt werden. Die Ableitung der Möglichkeit aller Dinge würde demnach die Ableitung von einem Grunde, und nicht die des Theils von einem Ganzen seyn. So würde denn auch alle Realität der Gegenstände der Anschauung nicht als Theil, sondern nur als Folge der höchsten Realität gedacht werden müssen. Demnach werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. s. w., kurz, in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transscendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transscendentalen Theologie.

Ueberlegt man aber dieses Verfahren, wodurch die Vernunft zu diesen letzten Bestimmungen des Alls der Realität gelangt, so findet man, daß dadurch die transscendentale Absicht eigentlich überschritten wird. Denn diese erforderte lediglich den Begriff der vollständigsten Sachheit, um einen jeden Gegenstand auch in Ansehung seiner Negationen bestimmt denken zu können, aber keinesweges, daß diese vollständige Sachheit in einem Wesen vereinigt, und noch weniger, daß dasselbe als die Quelle aller Realität in der Erfahrung gedacht werden soll. Wie kommt denn aber die Vernunft dazu, auf die beschriebene Weise sich ein Ideal zu bilden, welches, wie man sieht, zu transscendentalem Behufe nicht dienen kann, und sich gleichwohl zu

über-

überreden, daß sie ein transscendentales Princip befolgt habe? Die Antwort ist nach den Untersuchungen der transscendentalen Analytik leicht.

Es ist nämlich ganz richtig, daß es nothwendig sey, um jeden Gegenstand in der Erfahrung bestimmt zu denken, alle mögliche Sachheit, (als Gegenstand der Anschauung,) voraus zu setzen, weil er in Ansehung des Mangels der Realität nur unter dieser Bedingung bestimmt gedacht werden kann. Diese vollständige Sachheit ist aber in keiner Anschauung gegeben, sondern es ist nur aufgegeben, sie zu suchen. Je mehr nun die empirische Synthesis sich ausbreitet, desto bestimmter wird der Begriff von einem jeden Gegenstande. Wenn man nun die Unterscheidung der Gegenstände der Anschauung von Gegenständen, so fern sie nicht angeschauet werden, übersieht, dann fällt man in den Irrthum, diese in der Erfahrung aufzusuchende vollständige Sachheit für ein Ding an sich selbst zu halten, und da man jenen Schritt, (die vollständige Sachheit als in der Erfahrung gegeben voraus zu setzen,) in transscendentaler Absicht that, so glaubt man noch eben diesen Zweck zu haben, wenn man sich schon im Intelligibeln befindet, und das Ideal transscendent gemacht hat. Wir hypostasiren daher diese Ideen, indem wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes, wornach derselbe durch die empirische Synthesis die Realität in der Erfahrung aufsucht, um auch die Negationen bestimmt denken zu können, in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialectisch verwandeln, und auf diese Art alle Realitäten in der Erfahrung, die nur nach

und

und nach aufzusuchen sind, und als zerstreuet gedacht werden können, in einem einzelnen Dinge vereinigen, welches wir nach der gewöhnlichen Verwechselung der Dinge an sich selbst mit den Gegenständen der Anschauung für ein Ding an sich selbst halten, um von ihm die Möglichkeit aller Dinge, als von einem Grunde, abzuleiten.

## Des dritten Hauptstücks dritter Abschnitt.

# Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft, auf das Daseyn eines höchsten Wesens zu schließen.

So natürlich nun auch der Gang der Vernunft ist, auf dem sie zu der Idee des Alls der Realität kommt, indem sie nur unter der Voraussetzung desselben jeden Gegenstand auch in Ansehung seiner Negationen bestimmt denken kann; ja, so unbemerkbar auch der Schritt von einer bloß transcendentalen Voraussetzung zu der Annahme eines transcendenten Gegenstandes ihr vorkommt: so muß es ihr doch einleuchten, daß sie gleichwohl damit nur eine Annahme gethan hat, und daß sie die Existenz eines solchen Wesens, das alle Realität in sich schließt, und von dem eine jede besondere Realität müsse abgeleitet werden, auf diesem Wege noch gar nicht eingesehen hat. Erkennt sie nun, daß die Annahme dieses Wesens nicht allein in speculativer, sondern gar in practischer Absicht, indem ohne dieselbe das Sitten-

gesetz,

gesetz, ob es gleich ein practisches Princip a priori ist, das Ansehen einer Chimäre haben würde, nothwendig sey, so sieht sie sich genöthigt, sich dieser Existenz durch einen Beweis zu versichern.

Wenn man nun irgend eine in der Erfahrung gegebene Veränderung zum Grunde der Nachforschung legt, so geht die empirische Synthesis von derselben zu ihrer Bedingung, die nur durch den Begriff der Ursache gedacht werden kann. Die Causalität derselben ist wieder eine Veränderung, folglich wieder nur eine bedingte Existenz. Ungeachtet auf diesem Wege eine unbedingte Existenz niemahls gefunden wird, so übersieht die Vernunft, so fern sie einen Ruhepunct sucht, gleichwohl eben diese Eigenthümlichkeit der empirischen Synthesis, und hält die Existenz eines absolut-nothwendigen Wesens für apodictisch gewiß. Hat sie sich hiervon überzeugt, so fehlt es ihr nur noch an einem Begriffe, durch welchen sie dieses nothwendiger Weise existirende Wesen bestimmt denken kann. Unter allen Begriffen giebt es aber keinen, der durch sich selbst durchgängig bestimmt ist, als den Begriff des Alls der Realität, indem alle andere Begriffe der Negationen wegen unbestimmt sind. Mithin scheint kein anderes Mittel zu seyn, um das schlechthin-nothwendige Wesen bestimmt denken zu können, als demselben alle Realität beyzulegen, und folglich das ens necessarium zugleich als das ens realissimum zu denken. Dieses ist die Beschreibung des Ganges der gemeinen Vernunft, auf welchem sie sich von der Existenz des allerrealsten Wesens zu versichern sucht.

Be-

Beleuchten wir dieses Verfahren, so kann freylich niemanden die Bemerkung entgehen, daß, wenn man auch den Schluß auf eine unbedingte nothwendige Existenz zugiebt, (welcher doch, wie gezeigt worden ist, auf keinem transcendentalen Princip beruhen kann,) dennoch der Grund zum Uebergange von der Existenz des nothwendigen Wesens zu dem All der Realität, wodurch dasselbe gedacht werden soll, vermißt, und daß dieser Uebergang lediglich durch einen subjectiven Grund, nämlich durch eine beliebige Entschließung, vermittelt werde. Da nun der Beweis von dem Daseyn Gottes nicht so offenbar ist, daß ihn auch die gemeine Vernunft finden könnte, so hat man seine Zuflucht zur Speculation genommen.

Auf diesem Wege kann es nun nicht mehr als drey Beweisarten geben. Man legt entweder eine bestimmte Existenz, nämlich die der nach weisen Zwecken eingerichteten Sinnenwelt zum Grunde, und schließt nach dem Gesetze der Causalität auf eine ihr angemessene Ursache; oder man legt die Erfahrung einer unbestimmten Existenz, nämlich nur überhaupt von etwas, was bedingter Weise existirt, zum Grunde; oder man abstrahirt endlich von aller Erfahrung, und schließt gänzlich aus bloßen Begriffen auf das Daseyn eines allerrealsten Wesens. Der erste Beweis ist der physico-theologische, der zweyte der kosmologische, und der dritte der ontologische Beweis. Diese Beweise zu beleuchten ist jetzt unsere Absicht. In dieser Untersuchung werden wir aber die Ordnung umkehren, und mit der Prüfung des ontologischen Beweises den Anfang machen, weil es sich zeigen wird, daß

daß es eigentlich dieser Beweis ist, den auch die beyden folgenden, ungeachtet es den Schein haben soll, daß sie ihn umgehen, wirklich voraus setzen.

## Des dritten Hauptstücks vierter Abschnitt.

## Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Unter den Begriffen, mit welchen man gut bekannt zu seyn scheint, und deren gänzliche Unverständlichkeit eine nähere Prüfung aufdeckt, gehört auch der Begriff von einem schlechthin-nothwendigen Wesen. Man überredet sich, denselben zu verstehen, weil man die Erklärung geben kann: ein schlechthin-nothwendiges Wesen ist dasjenige, dessen Nichtseyn unmöglich ist. Wenn man aber bedenkt, daß zu der Erklärung der Möglichkeit des Gegenstandes eines Begriffs die Einsicht des Mangels des Widerspruchs desselben noch gar nicht hinlänglich ist, folglich die reale Möglichkeit des Gegenstandes selbst damit noch gar nicht eingesehen wird, dann sieht man wohl, daß man die reale Möglichkeit des absolut-nothwendigen Wesens durch jene Nominal-Definition noch keinesweges versteh .

Vor aller weitern Untersuchung stellen wir demnach die Frage auf, ob man wohl den Begriff von einem schlechthin-nothwendigen Wesen verstehen könne. Es wird damit gar nicht gefragt, ob dieser Begriff mit sich selbst überein stimme. Wenn dieses nicht wäre, so würde

würde schon der Begriff selbst nichts seyn, und die reale Möglichkeit des Gegenstandes würde von selbst wegfallen, weil die logische seines Begriffs nicht Statt findet. Dagegen ist die Frage diese, ob man wohl mit Grunde von irgend einem Wesen sagen könne, daß sein Nichtseyn ohne weitere Bedingung und an sich selbst unmöglich sey. Das Daseyn einer Wirkung ist zwar nothwendig, wenn die Ursache gesetzt worden ist; hier ist aber von einem schlechthin-nothwendigen Daseyn ohne alle Bedingung die Rede.

Nun kann uns ein Gegenstand nicht anders als in der empirischen Anschauung gegeben seyn, und die reale Möglichkeit desselben ist daher jederzeit die Möglichkeit des angeschaueten Gegenstandes. Sie bezieht sich folglich bloß auf die Bedingungen der Erfahrung. Wenn der Begriff von einem Gegenstande so beschaffen ist, daß er auf die empirische Synthesis eine Beziehung hat, und den Gegenstand den Gesetzen derselben gemäß vorstellt, dann nur können wir ihm reale Möglichkeit beylegen. Aber die empirische Synthesis führt uns nur auf ein bedingter Weise nothwendiges Daseyn, und keinesweges auf ein schlechthin-nothwendiges. Mithin ist der Begriff von einem schlechthin-nothwendigen Wesen ein Begriff von einem Gegenstande, so fern es nicht angeschauet wird. Einem solchen Objecte kann man nun nicht reale Möglichkeit zuschreiben.

Um nun gleichwohl die logische Möglichkeit des Begriffs der realen des Gegenstandes unterzuschieben, hat man es auf folgende Art versucht. Man hat sie nämlich durch Beyspiele zu erläutern gesucht. Das

Nicht-

Nichtseyn der drey Winkel des Dreyecks ist unmöglich. Hier scheint es, daß man einen Fall habe, an welchem ein absolut-nothwendiges Seyn zu erkennen wäre.

Die Täuschung, die hierbey vorgeht, ist leicht aufzulösen. Wenn ein Dreyeck gesetzt worden ist, dann sind freylich auch die drey Winkel gesetzt, weil man sie in diesen Begriff gelegt hat. Wenn nun aber kein Dreyeck gesetzt worden ist, dann sind ja auch nicht drey Winkel gesetzt. Mithin ist die Nothwendigkeit, von welcher als einer realen man ein Beyspiel geben wollte, keine andere als die logische Nothwendigkeit. Wenn man einen Gegenstand setzt, den man durch einen Begriff denkt, dann sind damit nothwendiger Weise auch alle Prädicate gesetzt, die in diesem Begriffe liegen, oder ihm sonst a priori unter dieser Voraussetzung zugeschrieben werden müssen. Aber die Frage ist eigentlich die, ob der Gegenstand selbst, als nothwendiger Weise gesetzt, gedacht werden müsse. Davon hätte man ein Beyspiel geben müssen, um das Daseyn des schlechthin-nothwendigen Wesens zu erläutern.

Gegen diese Einwendung, und indem man es aufgiebt, durch Beyspiele das unbedingt-nothwendige Daseyn zu erläutern, führt man den Fall selbst auf, um den es zu thun ist, der nur der einzige seyn soll, an welchem man das schlechthin-nothwendige Daseyn des Gegenstandes selbst, wie gefordert wurde, zeigen kann, indem jene Beyspiele nur zur Erklärung eines nothwendigen Seyns überhaupt dienen sollten. Man verlangt nämlich, daß das zugestanden werde, daß man sich ein Wesen denken könne, welches alle Realität in sich begreift. Nun würde, sagt man, ein

ein bedingtes Daseyn, oder gar das Nichtseyn desselben, eine Negation seyn. In dem Begriffe des allerrealsten Wesens liegt demnach auch der Begriff des absolut-nothwendigen Daseyns desselben. Wollte man nun läugnen, daß das allerrealste Wesen nothwendiger Weise existire, so würde man sich widersprechen, indem man sonach das ens realissimum durch eine Negation denken würde. Dieses Wesen muß demnach schlechthin-nothwendiger Weise existiren.

Daß man ein Wesen, welches alle Realität hat, sich denken kann, kommt daher, weil man alle Bedingung, unter der ein Gegenstand gegeben seyn kann, bey Seite setzt, und mithin bloß die logische Möglichkeit des Begriffs im Sinne hat. Nun aber ist die Frage, ob dieses Wesen existire. Zu dem Ende fragen wir, ob der Satz: dieses oder jenes Ding existirt, analytisch oder synthetisch sey. Sagt man das erste, so ist er dem Satze gleich: etwas Existirendes existirt, womit man eine bloße Tautologie aussagt. Ist aber ein jeder Existential-Satz synthetisch, wie er denn das ist, so fragt sich: wie komme ich dazu, daß ich dem Begriffe von einem Gegenstande den Gegenstand als wirklich correspondirend setze? Ist von einem Gegenstande der Anschauung die Rede, so ist es die Wahrnehmung, die noch über den Begriff hinzu kommen muß, nach welcher allererst der Begriff auf einen existirenden Gegenstand bezogen wird. Die Vorstellung vom Gegenstande kann aber schon vor der Wahrnehmung gänzlich bestimmt seyn, so daß durch dieselbe kein neues Merkmahl mehr hinzu treten darf. Nach derselben kann demnach diese Vorstellung unverändert,

so wie sie vorher war, bleiben. Sie darf folglich nichts mehr zum Inhalte dieser Vorstellung beytragen, sondern sie giebt nur die Dignität derselben, daß ihr Gegenstand, dem vorher bloß reale Möglichkeit zugeschrieben ward, nunmehr als wirklich gedacht wird. In Ansehung der Gegenstände der Anschauung kann demnach die Täuschung nicht Statt finden, daß man in dem Begriffe von einem Gegenstande die Existenz mit begreifen sollte, weil zu dem Begriffe eine materiale Bedingung hinzu kommen muß, um ihn auf einen existirenden Gegenstand beziehen zu können. Hat man aber einen Gegenstand in Gedanken, der nicht in der Anschauung gegeben werden kann, dann fehlt jene materiale Bedingung, und daraus kann man die Möglichkeit der Täuschung begreifen, wornach man sich überredet hat, daß schon lediglich der Begriff eines Gegenstandes, der nicht zur Erfahrung gehört, die Existenz desselben enthalten könne. Es ist klar, daß der Begriff von einem Gegenstande schon ganz vollständig seyn kann, ehe man fragt, ob auch ein solcher Gegenstand existire. Durch die Wirklichkeit desselben erhält der Begriff von ihm kein neues Prädicat, denn sonst würde man nicht eben denselben Gegenstand gedacht haben. Wenn man daher gleich es zugestehen muß, daß ein Wesen, das alle Realität in sich begreift, gedacht werden kann, (wodurch man in der That wenig genug zugestanden hat, indem, so reich auch dieser Gegenstand seyn würde, doch kein Gedanke ärmer seyn kann, als eben dieser,) so ist doch das gewiß, daß die Existenz desselben zu seinem Begriffe nicht gehören kenn. Denke ich mir auch in einem

Dinge alle Realität, eine ausgenommen, so kommt dadurch, daß ich den Gegenstand als existirend denke, diese fehlende Realität nicht hinzu. Es mag daher die Vorstellung von einem Gegenstande, als Vorstellung eines Individui, durchgängig bestimmt seyn, so muß man doch aus ihr heraus gehen, um sagen zu können, daß ein solches Ding existire. Bey Gegenständen der Anschauung ist die Wahrnehmung die Vermittelung dieser Synthesis; bey Gegenständen aber, die nicht in der Anschauung gegeben werden können, fehlt dieselbe, und es giebt daher überall kein Mittel, um die Existenz denselben zusichern zu können.

## Des dritten Hauptstücks fünfter Abschnitt.

## Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Es war wohl lediglich das Bedürfniß der Vernunft, zu allem in der Veränderung gegebenen bedingten Daseyn der Gegenstände der Anschauung das Unbedingte zu suchen, und, da auch selbst das dem Wandelbaren in der Erscheinung zum Grunde liegende Beharrliche doch wenigstens im Begriffe aufgehoben und als nicht-existirend gedacht werden kann, einen Gegenstand aufzufinden, der selbst im Begriffe nicht aufgehoben werden konnte, welches sie zu jenem ontologischen Beweise getrieben hat, wornach sie einen willkührlichen Begriff aufstellte, und in denselben schon das Daseyn seines

Gegenstandes hinein legte, um dasselbe nachher wieder daraus zu entwickeln. In dem kosmologischen Argumente stützt sie sich auf die Erfahrung, und es hat den Schein, daß sie in demselben jenen überwiesenen Fehler vermeide. Die Critik aber wird darthun, daß die ganze beweisende Kraft des kosmologischen Beweises doch bloß in der Voraussetzung des ontologischen Beweises liege.

Dieser Beweis ist nun folgender. Wenn etwas existirt, so muß auch etwas nothwendiger Weise existiren. Nun existire zum mindesten ich selbst; also existirt ein absolut-nothwendiges Wesen. Dasselbe kann nun aber in Ansehung der Art seiner Existenz keinem Wechsel unterworfen seyn. Folglich muß dasselbe in Ansehung aller möglichen einander entgegen gesetzten Prädicate nur durch eins derselben bestimmt seyn. Mithin muß es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn. Nun giebt es unter allen möglichen Begriffen nur einen einzigen, der seinen Gegenstand durchgängig bestimmt, und das ist der Begriff eines entis realissimi. Also ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, durch welchen das schlechthin-nothwendige Wesen gedacht werden kann. Folglich ist dasselbe zugleich das Wesen, das alle Realität in sich begreift. Wir wollen diese Beweisart der Prüfung unterwerfen.

Der Beweis hebt von einer Erfahrung an. Allein er bedient sich dieser Stütze lediglich, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich um das Daseyn eines schlechthin-nothwendigen Wesens zu behaupten. Um aber dasselbe in Ansehung seiner Prädicate zu bestimmen, dazu kann die Erfahrung nichts mehr bey-

tragen. Er verläßt daher dieselbe, und forscht nun nach, durch welchen Begriff dieses absolut-nothwendige Wesen würde gedacht werden müssen. Da findet es sich nun, daß dieses Wesen, als die höchste Bedingung alles veränderlichen Daseyns, der Veränderung selbst nicht unterworfen seyn kann, und mithin dasselbe in Ansehung aller Prädicate durchgängig bestimmt seyn muß. Nun giebt es einen einzigen Begriff, durch welchen ein Gegenstand durchgängig bestimmt ist, nämlich den Begriff des allerrealsten Wesens. Mithin hält sich die Vernunft für befugt, durch diesen Begriff das nothwendige Wesen zu denken.

Diesen Uebergang des Schlusses von der Existenz des schlechthin-nothwendigen Wesens zu der Behauptung, daß dasselbe auch das allerrealste Wesen ist, wollen wir zuvörderst beleuchten. Der nervus probandi besteht darin, daß, weil das nothwendige Wesen die höchste Bedingung alles veränderlichen Daseyns ist, so muß die Art seiner Existenz selbst nur e i n e, mithin der Begriff von ihm durchgängig bestimmt seyn. Der Grund nun, warum man dafür hält, daß dieses Wesen durch den Begriff des Allerrealsten müsse gedacht werden, kann nun wohl kein anderer seyn, als der, daß man keine Anschauung vorfinden kann, in welcher ein solches Object gegeben wäre. Eine Anschauung ist eine durchgängig bestimmte Vorstellung, deren Inhalt aber g e g e b e n ist. In Ermangelung dessen sieht man sich daher nach einem Begriffe um, der diese Forderung befriedigen kann. Nun aber ist es nicht anders möglich, den Begriff des allerrealsten Wesens für den verlangten zu halten, als nur in so fern

man voraus setzt, daß auch der Schluß von diesem Begriffe auf die Existenz des absolut-nothwendigen Wesens gelte. Denn da man es nun bloß mit Begriffen zu thun hat, und man hier folglich die Synthesis dieser Begriffe durch keine Anschauung vermitteln kann; so ist es nothwendig, die Verknüpfung fur analytisch zu erklären. Mithin beruhet die ganze Kraft des kosmologischen Arguments auf dem ontologischen Beweise, welchen zu umgehen er doch eigentlich bestimmt war. Um dieses recht klar einzusehen, bemerke man, daß, wenn gesagt wird, daß ein jedes schlechthin-nothwendiges Wesen auch das allerrealste Wesen ist, dieses Urtheil wenigstens per accidens sich umkehren lassen müsse. Demnach muß man auch sagen können: einige allerrealste Wesen sind zugleich schlechthin-nothwendige Wesen. Nun aber ist ein allerrealstes Wesen von einem andern in keinem Stücke verschieden. Mithin wird man in diesem Falle auch schlechthin umkehren und sagen können: ein jedes allerrealstes Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Das ist aber gerade die Behauptung des ontologischen Beweises. Weil es das Ansehen hat, daß dieser Satz für sich selbst aus bloßen Begriffen bewiesen werden kann, und man so aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens die Existenz desselben als eines schlechthin-nothwendigen Wesens herleiten könne, darum wählt man eben diesen Begriff, um das nothwendige Wesen dadurch zu denken, ohne welchen Grund man sonst gar keinen Grund zu diesem Verfahren haben kann.

Die übrigen Mängel dieses kosmologischen Beweises, die wir noch zu bemerken haben, sind folgende.

de. Man schließt hier nicht allein von der empirischen Zufälligkeit der Gegenstände der Anschauung, das ist: von dem Wechsel des Zustandes der Substanzen, sondern von der intellectuellen Zufälligkeit, das heißt: von derjenigen, wornach in Gedanken auch das Daseyn der Substanzen aufgehoben werden kann, auf die Existenz eines schlechthin-nothwendigen Wesens. Nun ist es freylich ein Grundsatz der Erfahrung, daß eine jede Veränderung ihre Ursache habe, deren Causalität als etwas nothwendiger Weise Existirendes in Beziehung auf die Veränderung gedacht werden muß; aber von der intellectuellen Zufälligkeit der Gegenstände in der Anschauung gilt kein Schluß, nicht einmahl auf ein bedingter Weise nothwendig Existirendes, und weit weniger auf ein schlechthin-nothwendiges Wesen. Ferner schließt dieser Beweis auf die Existenz eines schlechthin-nothwendigen Wesens, indem er den Satz der Causalität zum Grunde legt. Nach diesem Gesetze muß nun zwar jede Begebenheit ihre Ursache haben; aber, da die Causalität der Ursache immer wieder eine Begebenheit ist, so ist niemahls eine Existenz anzutreffen, so weit man auch den empirischen Regressus erweitert, die schlechthin-nothwendig ist. Der Beweis muß demnach den empirischen Regressus verlassen, um die Existenz eines absolut-nothwendigen Wesens zu behaupten, ungeachtet er sich doch das Ansehen giebt, wenigstens bis dahin die Regel der Erfahrung nicht zu verlassen. Derselbe hat ferner den Fehler, daß er die Vernunft in Ansehung der Frage nach der Bedingung des Daseyns dadurch zu befriedigen sucht, daß er alle weitere Bedingung

schlecht-

schlechthin aufhebt, und so durch Aufhebung alles Verstandesgebrauchs die Vernunfteinheit zu bewirken sucht. Endlich verwechselt dieser Beweis die logische Möglichkeit eines Begriffs mit der realen, die doch nur auf einem transcendentalen Grunde beruhen kann. Denn um zu behaupten, daß ein allerrealstes Wesen möglich sey, ist es nicht genug, daß der Begriff davon mit sich selbst überein stimmt; ein solcher Gegenstand muß auch in Beziehung auf die Bedingungen, unter welchen Gegenstände gegeben seyn können, gedacht werden.

Wenn wir nun dem Grunde nachforschen, der die Vernunft bestimmt, einen Beweis für das Daseyn des schlechthin nothwendigen Wesens zu finden, ja selbst einem fehlerhaften Beweise Beyfall zu geben; so finden wir, daß sie dabey lediglich die Befriedigung ihres speculativen Interesse zur Absicht habe. Indem sie die Bedingung des Empirisch zufälligen sucht, so findet sie diese Bedingung wieder empirisch-zufällig, und sie kann das Nachforschen nach der Bedingung dieses Zufälligen nicht anders als durch die Annahme des Absolut-nothwendigen für beendigt halten. Und ungeachtet es ein Grundsatz der Erfahrung ist, daß das Beharrliche dem Wechsel der Erscheinungen zum Grunde liege, so ist doch selbst dieses auf eine intellectuelle Art zufällig, indem sein Daseyn doch in Gedanken aufgehoben werden kann, und die Vernunft scheint genöthigt zu seyn, einen Gegenstand aufzusuchen, dessen Nichtseyn auch nicht einmahl gedacht werden kann. Auf der andern Seite ist man wieder genöthigt, die Bedingung des Empirisch-zufälligen noch immer

immer weiter zu suchen, und alles, was nothwendiger Weise existirt, als bedingt-nothwendig anzusehen; ja, was die intellectuelle Zufälligkeit betrifft, so muß die Vernunft ein jedes mögliches Object als zufällig betrachten, und eingestehen, daß ihr nichts vorkommen kann, dessen Daseyn sie nicht in Gedanken aufheben könnte. Wie ist hier Einstimmung der Vernunft mit sich selbst zu erhalten? Es ist klar, daß die Vernunft eine Frage, die in ihrem eigenen Gebiethe erwächst, muß beantworten können.

Wenn man genöthigt ist, zu allem, was existirt, etwas Nothwendiges zu denken, und man doch gleichwohl kein Object für das schlechthin-nothwendige Wesen ansehen kann, so folgt daraus, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit keinesweges die Dinge angehen können. Dann aber bleibt nichts übrig, als das Princip, welches die Vernunft leitet, das Unbedingte des Daseyns zu suchen, für bloß regulativ und nicht für constitutiv zu halten. Als ein regulatives Princip wird dasselbe ein unbedingt-nothwendiges Daseyn zu suchen fordern, so, als wenn man dasselbe jemahls erreichen könnte, lediglich um die synthetische Einheit der Erfahrung der als Ziel vorgesteckten Vernunfteinheit näher zu bringen; zugleich aber wird eben dieses Princip alle Hoffnung benehmen, dieses Ziel jemahls zu erreichen. Vorher ist aber schon gezeigt worden, daß die Annahme eines schlechthin-nothwendigen Wesens außer der Sinnenwelt verstattet seyn kann, nur muß diese Annahme nicht in transcendentaler Absicht geschehen.

Des

Des dritten Hauptstücks
sechster Abschnitt.

## Von der Unmöglichkeit des physico-theologischen Beweises.

Es bleibt uns noch die Prüfung desjenigen Beweises übrig, der von einer bestimmten Erfahrung, nämlich der Anordnung und Beschaffenheit der Welt, anhebt, und sich auf diese gründet, um das Daseyn eines höchsten Wesens darzuthun.

Gleich zu Anfange biethet sich uns die Bemerkung an, daß doch eine jede Erfahrung ihrer Natur nach eingeschränkt ist, und daß die empirische Synthesis in keinem einzigen Stücke das Unbedingte antreffen kann. Das Vollständige in der Erfahrung ist nur im Verhältnisse zu etwas anderem minder Vollständigen so zu nennen. Absolute Vollständigkeit aber ist es doch, welche die Idee von ihrem Gegenstande verlangt. Mithin sieht man so viel zum voraus ein, daß die Erfahrung eben so wenig etwas aufweisen könne, das gleichsam eine absolut-vollständige Wirkung des Gegenstandes der transscendentalen Idee seyn kann, so wenig sie das transscendentale Ideal selbst aufzustellen vermag. Ja, da dasjenige, welches als Wirkung des höchsten Wesens betrachtet wird, zur Natur gehört, dieses Wesen selbst aber außer der Natur gesetzt werden muß, weil es sonst für das Schlechthin-unbedingte nicht gehalten werden könnte, so fragt es sich, welches das Mittel seyn soll, das den Uebergang von

Gegen-

Gegenständen der Erfahrung zu einem Gegenstande, der nicht zur Erfahrung gehört, möglich macht.

Es kann hier nicht die Absicht seyn, die Ordnung und Einrichtung in der Natur, der überall Absichten und Plane zum Grunde zu liegen scheinen, läugnen zu wollen. Wir mögen die Natur im großen so wohl als im kleinen betrachten, so finden wir, so weit die Wahrnehmung reicht, eine solche Zusammenstimmung ihrer Theile, wodurch gewisse Producte erzeugt werden, daß wir uns nicht enthalten können, an Zwecke zu denken, auf deren Beziehung diese Einrichtung getroffen ist. Auch lehrt die Erfahrung, daß, wenn man der Naturforschung das Princip zum Grunde legt, daß die Einrichtung der Natur in allen Stücken gewissen Absichten gemäß getroffen sey, dieses Princip selbst eine glückliche Leitung in die Naturkunde abgebe. Hypothesen, die man aus Ermangelung der Erfahrung gemacht und lediglich auf dieses Princip gegründet hatte, (z. B. die der Ordnung des Weltgebäudes überhaupt, so wie Lambert sie vorstellt,) bestätigen sich nach und nach; und Bestätigungen von dieser Art wirken auf das Gemüth zurück, und erzeugen einen festen Glauben an die Richtigkeit des angenommenen Princips. Dennoch ist es eine Pflicht der Critik, dieses Fürwahrhalten zu prüfen, und nachzusehen, ob dasselbe ein bloßer Glaube oder gar ein Wissen genannt zu werden verdiene. Es wird sich zeigen, daß, so fern der physico-theologische Beweis ein förmlicher Beweis seyn soll, er den ontologischen voraus setze, und daß, so lange er in seinem eigenen Bezirke bleibt, er zwar jederzeit auf Beyfall sicher rech-

rechnen könne, jedoch nur so fern ein Gemüth schon aus eigenem Interesse für seine Sache gestimmt ist.

Dieser physico-theologische Beweis beruhet auf folgenden Momenten: 1. Die Natur ist so eingerichtet, daß man überall deutliche Merkmahle von Zwecken sieht, welche mit großer Weisheit ausgeführt worden sind, und zwar in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit, in welchem auch die dem Scheine nach unbedeutendsten Stücke gleichwohl, wie man später findet, zu diesem großen Vorwurfe gereichen müssen. 2. Die Dinge in der Welt konnten von selbst nicht so zusammen stimmen, daß so viel Mannigfaltiges und für den ersten Blick Verworrenes jederzeit zu Einem abzwecken muß. 3. Mithin existirt eine weise Intelligenz, (oder mehrere,) die diese Absichten in sich vereinigt, und welche durch Freyheit Ursache dieser vortrefflichen Anordnung ist, welche unmöglich einer blind wirkenden Natur zugeschrieben werden können. 4. Aber die Einheit dieser Ursache läßt sich aus der Zusammenstimmung aller Theile zu einem Ganzen, so weit als die Erfahrung reicht, mit Sicherheit, und wohin diese nicht reicht, nach der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schließen.

In Ansehung der Kunst-Producte ist uns die Schlußart ganz gewöhnlich, wornach wir von der Zusammentreffung eines Mannigfaltigen zu Einem auf eine Intelligenz als Ursache eines solchen Products schließen. Die Vernunft übersteigt aber in diesem Schlusse nicht die Erfahrung, sondern im Gegentheile sind beyde Gegenstände, so wohl das, was sie als Wirkung betrachtet, als ihre Ursache, Gegenstände

der

der Erfahrung. Hier geht dagegen der Schluß von einem in der Erfahrung Gegebenen zu einem Gegenstande, der in keiner Erfahrung gegeben seyn kann. Da fragt es sich nun, ob diese Schlußart auch in diesem Falle Richtigkeit habe, wozu wir keinen Grund haben, als die Unmöglichkeit wählen zu können, indem das Reich des Uebersinnlichen uns verschlossen ist. Denn ob es gleich besser gethan ist, wenn man zur Erklärung der Ordnung der Welt eine Causalität annimmt, die man schon kennt, als wenn man zu ganz unbegreiflichen Erklärungsgründen seine Zuflucht nimmt; so darf man doch auch in diesem Falle dem Beweise eine streng beweisende Kraft nicht zuschreiben.

Uebersehen wir aber diesen Schritt, so ist doch auch so viel klar, daß er nur von der Zufälligkeit der Form der Materie auf eine weise Intelligenz als Ursache dieser bestimmten Art von Form, wobey die Untauglichkeit des Stoffs den weisen Absichten dieses Wesens öfters darf im Wege gewesen seyn, keinesweges aber von der Zufälligkeit dieses Stoffs selbst der Substanzen auf einen höchsten Urheber derselben, der ihn gänzlich seinen weisen Absichten gemäß erschuf, zu schließen berechtigt ist. Denn der erste Schluß stützt sich auf die Analogie eines menschlichen Kunst-Products zum Künstler, die aber keine Unterlage mehr abgeben kann, um von der Welt auf einen Weltschöpfer schließen zu können. Also ist es doch nur der Weltbaumeister, zu dem der Schluß von der weise eingerichteten Natur führen kann.

So weit die Beobachtung reicht, finden wir Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur. Die physico-

theologische Beweisart schließt daher auf eine ihr proportionirte Ursache. Der Schluß kann demnach nur auf ein sehr mächtiges, sehr gütiges, sehr weises Wesen führen. Wollen wir diese Beschränkung weglassen, und diese Intelligenz als allmächtig, allgütig, allweise denken, so kann uns der physico-theologische Beweis dazu nicht helfen.

Diese ganze Beweisart besteht in Folgendem. Der Beweis hebt damit an, daß er alles aufzählt, welches wegen der großen Zusammenstimmung einer so großen Mannigfaltigkeit zu diesem Einen nur durch den Begriff der Zwecke gedacht werden kann. So weit würde der Beweis bloß auf empirischen Beweisgründen beruhen. Aber er verläßt dieselben sofort, und schließt von der Zufälligkeit dieser Zweckmäßigkeit in Beziehung auf die Materie auf das Daseyn eines schlechthin-nothwendigen Wesens. Durch diesen Schritt geht er in den kosmologischen Beweis über. Endlich, um dieses Wesen durch einen durchgängig bestimmten Begriff denken zu können, wählt er dazu den Begriff des allerrealsten Wesens, wozu er keinen Grund hat, als die Meinung, wieder rückwärts von diesem Begriffe auf die Existenz eines schlechthin-nothwendigen Wesens schließen zu können, welches Verfahren sich aber auf die Anerkennung der Gültigkeit des ontologischen Beweises stützt.

Der physico-theologische Beweis setzt demnach den kosmologischen Beweis voraus, und dieser gründet sich wiederum auf den ontologischen. Außer diesen drey Wegen giebt es keinen, aus bloß speculativer Vernunft auf das Daseyn des höchsten Wesens schließen

zu können, und es ist demnach der ontologische aus lauter reinen Vernunftbegriffen der einzige mögliche Beweis, wenn überall ein Beweis von einem Satze, der über allen empirischen Verstandesgebrauch so weit erhaben ist, möglich ist.

## Des dritten Hauptstücks siebenter Abschnitt.

# Critik aller Theologie aus speculativen Vernunftgründen.

Unter Theologie wird die Erkenntniß des Urwesens verstanden. Dieselbe kann nun entweder aus bloßer Vernunft (theologia rationalis); oder aus Offenbarung (revelata) seyn. Die erste denkt sich ihren Gegenstand entweder bloß durch transcendentale Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium), und heißt die transcendentale Theologie; oder sie denkt ihn als die höchste Intelligenz, mithin durch einen Begriff, den sie von der Natur unsrer Seele entlehnt, und sie heißt die natürliche Theologie. Wer nun eine transcendentale Theologie einräumt, ist Deist; Theist ist derjenige, der auch eine natürliche Theologie annimmt. Ungeachtet der Deist das höchste Wesen als das ens realissimum denkt, so will er doch, daß diese Realitäten gar nicht bestimmt werden können. Zwar hält er dasselbe für den Grund, wovon alle Realität der Gegenstände der Anschauung abzuleiten ist; aber den in einem Subjecte vereinigten Inbegriff aller Realität denkt er als einen tran-

transscendenten Gegenstand, den die Erfahrung niemahls antreffen kann. Jedoch läugnet er damit nicht, daß dieser Inbegriff vielleicht auch die Intelligenz enthalte, und man muß daher zwar von ihm sagen, daß er einen Gott annehme; aber nur von dem Theisten kann man sagen, daß er einen lebendigen Gott annehme. Denn dieser behauptet, daß ein Wesen existire, das durch Verstand und Willen der Urgrund aller andern Dinge ist. Der Gegenstand der transscendentalen Theologie ist nur Weltursache. Der Gegenstand der natürlichen Theologie ist dagegen Welturheber, und die Annahme des letztern ist eigentlich nur die, welche das Interesse der Menschen befriedigt.

Die transscendentale Theologie ist Kosmo-Theologie, wenn sie eine Erfahrung zum Grunde legt, um von derselben die Erkenntniß des Daseyns ihres Gegenstandes abzuleiten; Onto-Theologie ist sie, wenn sie dieses Daseyn ohne alle Erfahrung, aus bloßen Begriffen, zu beweisen unternimmt.

Die natürliche Theologie ist auch zwiefach, nämlich entweder Physico-Theologie oder Moral-Theologie. Die erste schließt nach dem Naturgesetze der Causalität von der weisen Einrichtung und Ordnung der Welt auf die Ursache derselben, gänzlich nach der Analogie, in der man von einem Kunst-Producte auf einen Künstler schließt. Die letzte schließt von der in dem Bewußtseyn des Sittengesetzes vorgestellten Causalität durch Freyheit auf ein Wesen, welches sie als den Urheber aller sittlichen Ordnung denkt.

Theo-

Theoretisch ist diejenige Erkenntniß, wodurch ich erkenne, was da ist; practisch diejenige, wodurch ich erkenne, was da seyn soll. Demnach hat die Vernunft einen theoretischen Gebrauch, wenn ich a priori erkenne, daß etwas ist; sie hat einen practischen Gebrauch, wenn ich a priori erkenne, daß etwas geschehen soll. Wenn nun entweder dasjenige, was da ist, oder dasjenige, was da seyn soll, zwar unbezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt ist; so kann diese Bedingung entweder so seyn, daß sie als eine einzige, mithin als bestimmte, gedacht werden muß; oder sie kann auch nur unbestimmt gedacht werden müssen, so daß sie auf diese oder jene Art noch problematisch bestimmt werden kann. Im ersten Falle wird die Bedingung postulirt, (per thesin;) im zweyten supponirt, (per hypothesin.) Nun giebt es ein practisches Gesetz, nämlich das Sittengesetz, das a priori gewiß ist. Ob nun gleich das Sittengesetz den Willen a priori bestimmt, indem es eine Forderung an ihn thut, so kann es doch nur durch die Voraussetzung der Existenz eines moralischen Gesetzgebers, der alle Vollkommenheiten in sich vereinigt, verbindende Kraft erhalten, indem nur unter dieser Voraussetzung dasjenige als erreichbar vorgestellt werden kann, was das moralische Gesetz zu erreichen befiehlt. Mithin muß das Daseyn des höchsten Wesens in practischer Absicht postulirt werden. Wir setzen diese Schlußart jetzt noch bey Seite. Wird aber das, was da ist, als bedingt gedacht, so kann in Ansehung dessen, was in der Erfahrung gegeben ist, niemahls eine Bedingung postulirt werden, da hier kein

Grund Statt findet, dieselbe nur auf eine einzige Art, und folglich bestimmt denken zu müssen.

Eine theoretische Erkenntniß ist speculativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder auf Prädicate desselben geht, der in keiner Erfahrung gegeben seyn kann. Sie wird der Naturerkenntniß entgegen gesetzt, welche Gegenstände und Prädicate betrifft, die zur Erfahrung gehören.

Wenn man von einer Veränderung auf eine Ursache derselben schließt, so bleibt man in den Grenzen der Erfahrung und der Naturerkenntniß. Will man den Satz der Causalität so ausdrucken: alles Zufällige hat eine Ursache, so ist dieses ganz richtig. Aber in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist dieser Begriff: Zufällig, dahin bestimmt, daß er nur auf den Zustand der Substanzen, nicht auf die Substanzen selbst, bezogen werden kann. Wollte ich nun dieses Gesetz auch auf das intellectuelle Zufällige ausdehnen, und sagen: alles, dessen Nichtseyn gedacht werden kann, hat seine Ursache; so würde dieser Satz transcendent, und die Erkenntnisse, die ich darauf gründen wollte, würden bloß speculativ und nicht mehr Naturerkenntnisse seyn. Auch würde es ein bloß speculativer Gebrauch der Vernunft seyn, wenn ich von dem Zufälligen in der Erfahrung auf eine Ursache schließen wollte, die in keiner Erfahrung gegeben werden kann.

Nun kann man leicht einsehen, daß alle Bemühungen, auf dem speculativen Wege zur Theologie zu gelangen, nothwendig fruchtlos seyn müssen. Denn einmahl habe ich keine Befugniß, von dem intellectuellen

len Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, indem das Gesetz der Causalität nur ein Gesetz des empirischen Gebrauchs des Verstandes ist, und diesem gemäß das Zufällige, wovon der Schluß auf eine Ursache geht, ein Gegenstand der Erfahrung seyn muß, als ein solcher aber lediglich in der Veränderung gegeben seyn kann. Zweytens aber verliert in diesem Schlusse der Begriff der Ursache auch alle Bedeutung; denn der Grundsatz der Erfahrung, daß allem Wechsel der Erscheinungen etwas Beharrliches zum Grunde liege, leidet keinen Abbruch. Wenn man nun gleich das Nichtseyn der Substanzen sich denken kann, so muß doch das Seyn derselben zu aller Zeit gesetzt werden. Durch das Setzen der Ursache des intellectuellen Zufälligen wird demnach nicht allererst das Seyn dieses Zufälligen gesetzt, da doch alle Bedeutung des Begriffs Ursache darin besteht, daß die Wirkung desselben angefangen habe. Auch würde sich der Schluß von dem empirischen Zufälligen auf eine intelligible Ursache auf nichts stützen. Die Ursache einer jeden Veränderung ist ein Gegenstand der Erfahrung. Die Causalität derselben ist ebenfalls eine Veränderung, deren Ursache in der Erfahrung zu suchen ist. Dieser empirische Regressus führt demnach niemahls auf eine Ursache, die keine Bedingung voraus setzt. Das Urwesen würde zu den Gegenständen der Erfahrung gehören, wenn der Satz der Causalität zu ihm führen sollte, aber dann würde es wie alle diese Gegenstände bedingt seyn müssen. Wollte man aber auch den Uebergang aus der Welt der Erscheinungen in eine intelligible Welt auf dieses Gesetz gründen, so würde dieser Schluß

doch nur auf eine Ursache führen, die derjenigen Wirkung, die uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, proportionirt wäre. Da würden wir doch nur auf ein sehr mächtiges, sehr weises Wesen schließen können, welcher Gegenstand der Forderung der theologischen Idee nicht genug thun würde. Man würde zwar es zugestehen müssen, daß auch eben dieses Wesen wohl auch das vollkommenste seyn könnte, aber der physico-theologische Beweis würde doch diese Annahme nicht nothwendig machen. Er würde demnach zwar andern Beweisen Nachdruck geben können, indem er Speculation durch Anschauung unterstützt, für sich selbst aber niemahls einen strengen Beweis abgeben. Wenn nun gleich auf speculativem Wege kein Beweis für das Daseyn des höchsten Wesens zu geben ist, so ist doch dem speculativen Gebrauche der Vernunft selbst, in Ansehung der Bestimmung der Idee von einem Urwesen, keinesweges Nutzen abzusprechen. Wenn die Annahme der Existenz Gottes ein Postulat der Vernunft in practischer Hinsicht ist, wie sich dieses in der Folge zeigen wird, dann wird das Verdienst der Transcendental-Philosophie darin bestehen, den Begriff von diesem Wesen von allem fremdartigen zu reinigen, und ihn eben dadurch zu der Absicht der practischen Vernunft tauglich zu machen. Postulirt die practische Vernunft z. B. die Voraussetzung der Allgegenwart Gottes, so würde die Bestimmung dieser Gegenwart als eines Gegenstandes der Anschauung der practischen Absicht nicht entsprechen. Denn darnach würde dieselbe auf die Bedingungen des Raums und der Zeit beschränkt seyn, da doch jener Absicht nur durch die

Annahme einer gänzlich unbedingten Gegenwart Genüge geschehen kann. Nun kann lediglich durch Transcendental-Philosophie dieser Zweck erreicht werden; denn indem dieselbe das Ideal als ein Wesen darstellt, das nicht in der Anschauung gegeben ist, und die Bedingungen absondert, unter denen uns ein Gegenstand gegeben seyn kann, hebt sie eben dadurch jene Bedingungen der Gegenwart auf, wiewohl sie dieses bloß intelligible Object. auf keine andere Weise als gegeben darzustellen vermag.

## Anhang
### zur transcendentalen Dialectik.

## Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

Aus den Untersuchungen der transcendentalen Dialectik hat sich ergeben, daß die transcendentalen Ideen keinen transcendenten Gebrauch haben können. Da ihnen Gegenstände der Erfahrung niemahls correspondiren können, so müßten die Gegenstände, auf welche sie bezogen werden könnten, Gegenstände seyn, die in keiner Erfahrung gegeben werden können. Objective Realität aber in diesem Felde ihnen zuzusichern, ist unmöglich, weil dieselbe nur denjenigen Begriffen zugestanden werden muß, deren Gegenstand in der empirischen Anschauung gegeben werden kann. Nun aber fragt es sich, ob nicht von diesen Ideen in einer andern Rücksicht einen immanenten Gebrauch zu machen möglich, und ob nicht gar ein solcher ihre ganze Bestimmung

mung wäre. Der transscendente Gebrauch derselben, den wir als nicht zulässig gefunden haben, besteht darin, daß man sie auf wirkliche Gegenstände bezieht. Hierzu hätte uns eine transscendentale Deduction, wie die der Kategorien war, berechtigen müssen. Da wir nun auf keine Art aus dem Princip der Bedingungen der Erfahrung die objective Realität dieser Ideen herleiten können, so sieht man dieselbe eben so wenig auf dem transscendentalen Wege ein, so wenig ihre Objecte in der Erfahrung gegeben sind. Nun kann man vorläufig vermuthen, daß, da doch die transscendentalen Ideen keine künstlichen Erdichtungen sind, sondern die Vernunft, indem sie in dem empirischen Regressus vom Bedingten zur Bedingung fortgeht, von selbst darauf kommt, ein rechtmäßiger, nämlich immanenter, das ist: sich auf die Erfahrung beziehender, Gebrauch von diesen Ideen möglich sey. Es wird daher der Critik noch obliegen, die wahre Absicht der Vernunft hierbey zu entwickeln, und den immanenten Gebrauch der transscendentalen Ideen zu zeigen.

Wenn wir überdenken, welchen Antheil die Vernunft an der empirischen Erkenntniß hat, so finden wir zuerst, daß zu der Erkenntniß eines Gegenstandes in der Erfahrung die Vernunft gar nichts beytrage. Dasselbe kommt dadurch zu Stande, daß das Mannigfaltige der empirischen Anschauung als nothwendig verbunden vorgestellt wird, welches durch die Anwendung der Kategorien auf die empirische Anschauung hervor gebracht wird, in welcher Handlung der empirische Gebrauch des Verstandes, (das empirische Denken,) besteht. Die Vernunft bezieht sich demnach niemahls geradezu

radezu auf einen Gegenstand, wie dieses der Verstand thut. Nun wird die Frage seyn, ob sie sich nicht mittelbar darauf beziehe, auf die Art, daß sie sich unmittelbar auf die Verstandeshandlung bezieht. Wäre das erste, daß nämlich die Vernunft sich unmittelbar auf Gegenstände bezöge, so wäre das eben so viel, als wenn gesagt würde, daß die transcendentalen Ideen einen constitutiven Gebrauch haben, weil der ganze Besitz der speculativen Vernunft lediglich in diesen Ideen besteht. Da nun dieser constitutive Gebrauch derselben gar nicht zuzulassen ist, so bleibt nichts übrig, als, so klar wie möglich, den zulässigen regulativen Gebrauch derselben vor Augen zu stellen, in welchem dieselben zwar eine Beziehung auf das empirische Erkenntniß, aber doch keine Beziehung auf empirische Gegenstände, und auf intelligible zum mindesten keine gegründete Beziehung, haben werden.

Der Gebrauch, den der Verstand von seinen Kategorien macht, besteht darin, daß er das Mannigfaltige der empirischen Anschauung zur nothwendigen Einheit des Bewußtseyns bringt, und auf diese Art einen Gegenstand denkt. Derselbe ist also jederzeit constitutiv. Der Gebrauch, den die Vernunft von ihren Ideen macht, wird darin bestehen, daß sie die mannigfaltigen Erkenntnisse, die auf die angezeigte Art entstehen, auch zur Einheit des Bewußtseyns bringt. Diese Einheit des Bewußtseyns können wir aber nicht die nothwendige, (objective,) nennen, so wie es die ist, welche der Verstand erzeug: ; sondern sie kann nur eine subjective genannt werden, welche

bloß

bloß als problematisch und projectiv zu denken ist. Halten wir sie für objectiv, so ist das unsere Schuld, und gar nicht die Absicht, welche die Vernunft mit ihren Ideen hat. Darin aber besteht eben der constitutive Gebrauch der Ideen, daß wir jene gänzlich subjective Einheit für nothwendig halten, vor welchem Irrthume uns eine transcendentale Ueberlegung bewahren muß. Die Idee ist gleichsam als ein focus imaginarius anzusehen, aus welchem die Strahlen wirklich nicht auslaufen, auf den sie aber doch bezogen werden. So fern wir auf die Idee alle unsre Erkenntnisse beziehen, um ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu geben, so machen wir von derselben einen immanenten Gebrauch, der aber inden transcendentalen übergeht, wenn wir sie auf einen Gegenstand selbst beziehen, den kein empirisches Erkenntniß erreichen kann.

Demnach ist es das Systematische eigentlich, das die Vernunft durch die Ideen in unsern Erkenntnissen hervor bringt. Die Einheit, welche dadurch zu Stande kommt, muß die systematische Einheit heißen. Dieselbe ist also nicht von der Natur selbst entlehnt, sondern wir setzen sie der Natur vor, und ob sie gleich in derselben niemahls angetroffen werden mag, so projectiren wir sie doch, um sonach die mannigfaltigen Erkenntnisse zu ordnen. Wir wollen dieses Verfahren der Vernunft durch Beyspiele von solchen Ideen erläutern, deren Gebrauch ihrer Natur nach lediglich regulativ seyn kann, und der, der Natur dieser Ideen wegen, niemahls transcendent seyn kann, deren Gegenstand auch allenfalls in der Erfahrung angetroffen

wer-

werden kann, um nachher den regulativen Gebrauch der Vernunft von ihren transscendentalen Ideen desto verständlicher zu finden.

Daß reine Erde, reines Wasser, reine Luft u. s. f. sich irgend wo vorfinden, kann nicht behauptet werden; gleichwohl bedient man sich dieser Begriffe. Man hat dabey eine Absicht, und diese ist keine andere, als aus dem Antheile, den jede Erscheinung an diesen Bestandtheilen der Materie hat, den Unterschied der Erscheinungen sich zu erklären. Man bringt daher alle Materien auf die Erden, (gleichsam die bloße Last;) auf die Salze und brennbaren Wesen, (als die Kraft;) endlich auf Wasser und Luft, (als Vehikel und gleichsam Maschinen, vermittelst deren die vorigen wirken,) um so nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären.

Wenn man die Aeußerungen einer Substanz in ihren Wirkungen beobachtet, und eine gänzliche Verschiedenheit derselben bemerkt, so sollte man anfänglich glauben, daß die Causalität dieser Substanz, (ihre Kräfte,) selbst so verschieden sey, als jene Wirkungen sind. Dessen ungeachtet versuchen wir doch jederzeit, diese Kräfte auf eine geringere Zahl zu setzen, als die Zahl der Wirkungen ist, indem wir vermuthen, daß wohl mehrere Wirkungen Aeußerungen einer und derselben Causalität sind. Ja, wir projectiren sogar eine Grundkraft, indem wir voraus setzen, daß wohl alle jene Wirkungen Aeußerungen nur einer einzigen Kraft seyen. Von der Richtigkeit dieser Voraussetzung kann die Erfahrung uns nicht versichern. Wir setzen

im

im Gegentheile diese Idee, als ein Princip, der Erfahrung vor, um dieselbe darnach anzustellen.

Die Vernunft ist ein Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten. Nun kann das Allgemeine entweder für sich selbst gewiß und gegeben seyn, in welchem Falle nur Urtheilskraft erfordert wird, um das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren; oder das Allgemeine ist nicht gegeben. In dem letzten Falle kann das Allgemeine nur voraus gesetzt werden, und um versichert zu seyn, daß dasselbe gewiß sey, ist es nicht genug, daß man das gegebene Besondere aus dem voraus gesetzten Allgemeinen ableiten könne; man muß mehrere besondere Fälle haben, die insgesammt unter jener Voraussetzung stehen, um so in dem Verhältnisse der Anzahl derselben von der Richtigkeit der Voraussetzung versichert zu seyn. Wir wollen den erstern Gebrauch der Vernunft den apodictischen, den letztern dagegen den hypothetischen nennen. Dieser hypothetische Gebrauch der Vernunft ist eigentlich nur regulativ und nicht constitutiv, indem man doch niemahls von der Vollständigkeit der besondern Fälle gewiß seyn kann, um mit Sicherheit auf die Allgemeinheit der Voraussetzung schließen zu können.

Der Gebrauch der Vernunft, wornach sie in dem vorigen Beyspiele gewisse Grundkräfte der Substanzen annimmt, ist der beschriebene hypothetische. Sie hat hierbey bloß die systematische Einheit im Sinne, die sie also keinesweges von der Erfahrung entlehnt, sondern die sie sich selbst vorsetzt, um die Erfahrung nach einer Regel anzustellen. Da diese Einheit demnach doch

nur

nur projectirt ist, so bleibt es unausgemacht, ob sie nicht überhaupt der Erfahrung gar fremd seyn möchte. Wir würden daher ganz unbefugt verfahren, wenn wir den, seiner Natur nach, lediglich hypothetischen Gebrauch der Vernunft als einen constitutiven ansehen, und denken wollten, daß die Einheit, die wir doch nur voraus setzen, sich in der Natur selbst befinde. Ein Princip, worauf wir ein solches Verfahren gründen wollten, würde ein transcendentales seyn, und eine transcendentale Deduction müßte seine Wahrheit darthun, welches aber in Ansehung keiner einzigen Idee möglich ist.

Es ist aber nicht zu läugnen, daß das Princip, worauf wir uns stützen, indem wir diese systematische Einheit in der Natur suchen, transcendental zu seyn scheine, ob es gleich dies nicht ist. Denn einmahl kann uns die Erfahrung selbst dieselbe niemahls zeigen, und, (um bey dem vorigen Beyspiele zu bleiben,) die Erfahrung kann uns niemahls lehren, daß gewisse Kräfte Grundkräfte sind. Unbelehrt von der Erfahrung darüber, haben wir sie gleichwohl im Sinne, und es scheint daher hiermit sich so zu verhalten, wie mit den Grundsätzen der Urtheilskraft, daß nämlich, so wie der Verstand in diesen der Natur Gesetze vorschreibt, so auch die Vernunft in diesem Princip eine Regel enthalte, welcher die Erscheinungen unausbleiblich gemäß seyn müssen. Zweytens dient auch diese systematische Einheit dazu, die Verstandeshandlungen zusammen zu fassen; und ungeachtet der Verstand ohne dieselbe jeden einzelnen gegebenen Gegenstand erkennt, so sieht man doch leicht, daß er nur unter der Voraus-

setzung

setzung dieser Einheit den Zusammenhang seiner Erkenntnisse, und dadurch den einzelnen Gegenstand durch bestimmte Merkmahle erkennt.

Daß die Naturforscher ein solches Princip, nicht als Hypothese, sondern als ein transcendentales Princip, ihren Beobachtungen zum Grunde legen, sieht man aus ihrem Verfahren. Es war schon viel, daß die Scheidekünstler alle Salze auf zwey Hauptgattungen: saure und laugenhafte, zurück führen konnten; sie versuchen sogar, auch diesen Unterschied bloß als eine Varietät oder verschiedene Aeußerung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. Die mancherley Arten von Erden, (den Stoff der Steine und sogar der Metalle,) hat man nach und nach auf drey, endlich auf zwey zu bringen gesucht; allein damit noch nicht zufrieden, können sie sich des Gedankens nicht entschlagen, hinter diesen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu diesen und den Salzen eine gemeinschaftliche Gattung, zu vermuthen. Auch wird dieses Princip in der bekannten Regel ausgedruckt, daß man die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen müsse, (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda,) in welcher man anzeigt, daß in der Natur selbst diese systematische Einheit anzutreffen sey, welche durch beständiges Vergleichen endlich könne gefunden werden. Wäre in der Natur alles so durchgängig, nicht bloß in Ansehung der Größe, sondern vorzüglich in Ansehung des Stoffs der Erscheinungen, von einander verschieden, daß auch der schärfste Verstand gar keine Aehnlichkeit zwischen irgend welchen zwey Erscheinungen anzutreffen im Stande wäre: so würde

gar

gar kein Begriff von Gattung Statt finden; ja, es würde überhaupt kein empirischer Begriff und kein Denken möglich seyn, weil dieses doch nur durch Begriffe möglich ist. Das Geschäfft des Verstandes würde sodann noch lediglich darin bestehen, daß er das Mannigfaltige der Anschauung durch seine Kategorien zu der Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt bringen würde, durch empirische Begriffe würde er aber gar nichts denken. Eben aus diesem Grunde scheint es, daß das Princip der Gleichartigkeit der Erscheinungen transcendental sey, und daß die Vernunft diese Einhelligkeit von der Natur nicht erwarte, sondern dieselbe fordere. Verstehen wir aber die Vernunft darüber recht, so werden wir an diesem Princip doch nur ein logisches sehen, welches nicht in Ansehung der Gegenstände bestimmend ist, sondern nur dem Verstande zur Leitung dienen soll, damit er die Gegenstände der Erfahrung durch empirische Begriffe denken möge.

Diesem Princip der Gattungen steht ein anderes entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Gegenstände fordert, nämlich das Gesetz der Specification, welches eben so wohl als das erste, transcendental zu seyn, das Ansehen hat. Hiernach soll der Verstand bey aller anscheinenden Gleichartigkeit der Gegenstände gleichwohl Verschiedenheit unter ihnen suchen. Jede Gattung muß verschiedene Arten enthalten, jede Art wiederum verschiedene Unterarten, und man soll diesem Princip gemäß keine Art für die unterste halten, indem dieselbe doch immer ein Begriff ist, von welchem bis zur durchgängig bestimmten Vorstellung, (der Anschauung,) die Zahl der Abstufungen

gen

gen unendlich seyn müsse. Dieses Gesetz der Specification könnte so ausgedrückt werden: entium varietates non temere esse minuendas. Von der Erfahrung konnte dieses Gesetz nicht entlehnt werden, sondern es geht dasselbe im Gegentheile der Erfahrung vor, indem es den Verstand in seinem Erfahrungsgebrauche bestimmt, keine Aehnlichkeit unter Gegenständen für eine vollkommene Gleichheit zu halten, sondern immerfort Unterschiede zwischen denselben zu suchen. Auch sehen wir ein, daß nur unter Voraussetzung eben so wohl dieses Gesetzes als des vorigen der Verstandesgebrauch ausgeübt werden kann. Denn so wie wir die Gegenstände doch nur durch empirische Begriffe denken können, (wenn wir die Handlung, durch welche ein Gegenstand überhaupt gedacht wird, bey Seite setzen,) so müssen unter denselben doch auch wiederum niedrigere stehen, weil sonst eigentlich kein Denken, sondern nur Anschauen Statt finden würde. Gleichwohl ist dieses Princip doch auch nur logisch und nicht die Gegenstände bestimmend, sondern nur ein Gesetz, welches die Vernunft dem Verstande vorhält, indem sie die Ausbreitung der Erkenntnisse zur Absicht hat.

Ein drittes Princip, welches die vorigen beyden verbindet, ist das Gesetz der Affinität. Diesem gemäß muß es zwischen jeder Art und einer andern von derselben Gattung Zwischenarten geben. Offenbar ist dasselbe auch nur logisch, indem man von den Gegenständen selbst doch nicht erwarten kann, daß eine solche Verwandtschaft durch unendlich viele Mittelglieder Statt finden, sondern im Gegentheile dieselben ein quantum discretum ausmachen müssen. Gleichwohl

stellt

stellt es sich uns als ein transscendentales Gesetz vor, (lex continui in natura,) welches daher kommt, weil nur in seiner Befolgung der Verstandesgebrauch überhaupt möglich ist.

Die drey Principien der Vernunft: der Gleichartigkeit der Gegenstände unter höhern Gattungen, der Varietät des Gleichartigen unter niedern Arten, und der Affinität dieser Arten selbst, sind demnach so viele Grundsätze, welche die Vernunft dem Verstande vorhält, um sonach allererst Verstand zu seyn. Denn in der Befolgung derselben besteht der ganze Verstandesgebrauch, (wenn wir den ursprünglichen, wodurch wir überhaupt einen gegebenen Gegenstand denken, bey Seite setzen.) In Ansehung der Gegenstände selbst können sie gar nichts bestimmen. Wie weit da die Gleichartigkeit, Verschiedenheit und Verwandtschaft gehen möge, bleibt sonach ganz unbestimmt.

Wenn wir der Ordnung nach, in welcher diese Principien den Erfahrungsgebrauch des Verstandes bewirken, sie selbst aufstellen, so werden sie so stehen: Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft, und Einheit, jede derselben in ihrer Vollständigkeit als Idee genommen. Der Verstand betrachtet anfänglich alle Gegenstände, die ihm in der Anschauung gegeben sind, gleichsam als isolirt und in einer absoluten Verschiedenheit. Nach und nach entdeckt er Merkmahle in denen sie mit einander überein stimmen. Er sondert nun das Verschiedene in Gedanken von ihnen ab, und indem er bloß die entdeckte Gleichartigkeit behält, kommt er zu empirischen Begriffen, wobey er noch immer

mer an die Unterschiede denkt, welche die Arten, die der Gattungsbegriff unter sich enthält, von einander absondern, und sich die Ideen von Zwischenarten entwirft, die er zwischen jeden zwey Arten in der Erfahrung antreffen werde, und die mit einer jeden von ihnen mehr überein stimmen werden, als sie unter sich überein stimmen. Endlich bildet er sich die Idee von der Gleichartigkeit aller Erscheinungen, um sie durch einen allgemeinen Begriff denken zu können. Die Verwandtschaft des Mannigfaltigen betrifft auch nicht bloß die Dinge selbst in Ansehung ihrer Form und der Materie, sondern auch ihre Eigenschaften und Kräfte. In der Beurtheilung der Planeten-Bahnen fallen wir zuerst auf die Kreislinie, als auf die einfachste unter allen krummen Linien. Indem wir aber die Abweichungen von dieser Linie bemerken, so nehmen wir diejenige an, welche dem Zirkel am nächsten kommt, nämlich die Ellipse. Die Bahnen der Kometen können wir anfänglich dem Gesetze der Ellipse nicht unterwerfen, und wir vermuthen, daß sie Ellipsen von einer so langen Achse sind, daß alle unsre Beobachtungen nur mit der Voraussetzung der parabolischen Bahn überein stimmen können. Ja, wir sind nun geneigt, Kometen-Bahnen uns zu ersinnen, die wirkliche Parabeln sind, und gar solche, die auf die entgegen gesetzte Art, als die Ellipse vom Zirkel abweicht, von ihm abgehen, nämlich uns hyperbolische Kometen-Bahnen zu denken. Die Eigenschaft der Schwere der Körper entdecken wir auf der Oberfläche unsrer Erde. Wir kommen dahin, sie als die anziehende Kraft der Erde selbst anzusehen. Endlich halten wir sie für eine wesentliche

Eigen-

Eigenschaft der Materie überhaupt und für die Ursache der Gesetze der Bewegung der Planeten und Kometen; ja, indem wir das logische subjective Princip der Gleichartigkeit befolgen, verbreiten wir dieses Gesetz über die ganze Natur, und denken uns Sonnen, die das in Ansehung unsers Sonnen-Systems sind, was die unsrige in Ansehung der Planeten ist, und Milchstraßen, die aus unzähligen Sonnen-Systemen bestehen, deren Bewegung insgesammt durch dieses allgemeine Gesetz der Gravitation erhalten wird. Die Vernunft arbeitet in diesen Principien dem Verstande vor, der dadurch einen Leitfaden erhält, wornach er die Erfahrung anstellen kann, die man aber gänzlich mißverstehen würde, wenn man sie für transcendentale Grundsätze halten wollte.

Wir haben in der transcendentalen Analytik die mathematischen Grundsätze von den dynamischen unterschieden, und von den erstern ausgesagt, daß sie constitutive Principien sind, die letztern dagegen regulative Principien genannt. Der Grund davon war, daß die mathematischen Grundsätze den Verstand zur Anwendung der Kategorien der Größe und Realität auf Gegenstände der empirischen Anschauung berechtigten, wodurch aber ein Gegenstand in Ansehung seiner Materie und Form bestimmt gedacht wird. Die dynamischen Grundsätze gehen dagegen auf das Daseyn der Gegenstände, und waren nur regulativ, weil ihnen gemäß dasjenige, was das Wesen einer gewissen Erscheinung ist, nicht gedacht, sondern nur ihr Daseyn, entweder im Verhältnisse zu einem andern oder bloß zum Verstande selbst, bestimmt wird. Eben diese regulati-

ven Principien, welche in Beziehung auf Quantität und Qualität der Erscheinungen lediglich regulativ sind, sind demnach doch selbst constitutiv in Beziehung auf das Daseyn selbst. Wenn wir aber dem Grunde nachforschen, worauf sich der Verstand stützt, wenn er die Gegenstände durch die Kategorien denkt, so finden wir, daß derselbe das Schema der Sinnlichkeit sey. Das Mannigfaltige wird vermittelst des Schema zur nothwendigen Einheit verknüpft vorgestellt, und jene Grundsätze sind eben daher constitutiv, weil sie die Regeln der Anwendung dieser Schemate auf die empirische Anschauung sind, durch welche Anwendung etwas als Gegenstand in der Anschauung gedacht wird. Die Principien der reinen Vernunft können nun eben daher, weil sie in keinem Schema vorzustellen sind, niemahls constitutiv seyn. Wenn man fragt: wie kann eine Regel, die gar nicht von den Gegenständen der Erfahrung abgenommen worden ist, gleichwohl doch so gedacht werden, daß diese Gegenstände ihr unterworfen sind? dann konnte in Ansehung der transcendentalen Grundsätze die befriedigende Antwort gegeben werden, daß sie die Gesetze sind, nach welchen das empirische Mannigfaltige durch das Schema als nothwendig verknüpft gedacht wird, und so überhaupt Gegenstände vorgestellt werden. Nun fehlt dieses Schema den Principien der Vernunft: wie werden sie also, auch nur als regulative Principien in Beziehung auf Erfahrung, gedacht werden können?

Das Denken eines Objects vermittelst der reinen Kategorien ist unbestimmt, und die objective Beziehung derselben, (das bestimmte Denken eines Objects,)

ist

ist nur vermittelst des Schema der Sinnlichkeit möglich. Wenn nun gleich für die Vernunftbegriffe kein Schema der Sinnlichkeit möglich ist, so giebt es doch ein Analogon eines Schema für dieselben, wodurch der Vernunftbegriff das Bestimmte erhält. Zwar gewinnt er damit nichts an objectiver Realität; aber indem er sonach als bestimmt gedacht wird, wird das Denken der Objecte, so fern dieselben sich ihm annähern, möglich. Es ist der Begriff des Maximum, der in einer jeden Idee, so fern sie zu einem regulativen Princip geschickt ist, in dem angezeigten Sinne, die Stelle eines Schema der Sinnlichkeit vertritt. Die drey regulativen Principien: der Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft, und Einheit, haben demnach auch objective Realität; aber dieselbe besteht nicht in der objectiven Beziehung selbst, nämlich nicht darin, daß ihnen bestimmte Gegenstände entsprechen, sondern nur darin, daß sie dem Verstande den Begriff des Maximum vorhalten, um darnach die Gegenstände zu bestimmen.

Grundsätze, von denen man nicht sagen kann, daß sie sich auf Objecte beziehen, sondern die sich lediglich die Vernunft erschafft, um vermittelst derselben ihr speculatives Interesse zu befriedigen, nennen wir Maximen der Vernunft.

Wenn Principien, die wie die angegebenen bloß regulativ sind, für constitutiv, und mithin für objective Principien gehalten werden, so können sie widerstreitend seyn. Betrachtet man sie dagegen als Maximen, so ist es kein wahrer Widerstreit, und sie können insgesammt als subjective Principien in einem Sub-

jecte bey einander bestehen. Man kann es sich aber auch denken, daß die eine Maxime mehr als die andere in einem Subjecte herrschend ist, und hieraus sich den Zwiespalt erklären, der sich unter den Naturforschern vorfindet. Bey dem einen vermag mehr das Interesse der Mannigfaltigkeit, bey dem andern dagegen mehr das der Einheit, und ein jeder glaubt, daß sein bloß subjectives Princip objectiv sey, und aus der Einsicht der Objecte zu sprechen, da sie doch beyde nur ihr Interesse aussagen. Daß aber diese Grundsätze, als regulative Principien, die vor der Erfahrung gefaßt sind, und welchen auch niemahls die Erfahrung vollständig entsprechen kann, von großem Nutzen sind, in Ansehung der Befriedigung des speculativen Interesse der Vernunft, beweisen die glücklichen Erfolge der Beobachtungen und der Versuche der Gegenstände der Natur, die unter ihrer Leitung angestellt werden.

## Von der Endabsicht der natürlichen Dialectik der menschlichen Vernunft.

Wir haben im Vorhergehenden den immanenten Gebrauch gewisser Ideen zeigen können, die aber von der Art waren, daß sie gar keinen Gebrauch haben würden, wenn sie den immanenten nicht haben könnten. Die transcendentalen Ideen sind aber so beschaffen, daß es scheinen möchte, daß sie nur einen transcendenten Gebrauch haben, und daß man über diesen Schein ihren möglichen immanenten Gebrauch gar nicht achtet. Der erste, wornach sie auf existirende

de Gegenstände, die doch in keiner Erfahrung gegeben werden können, bezogen werden, ist ihnen nicht zuzugestehen. Es wird uns noch obliegen, zu zeigen, in wie fern sie als regulative Principien von immanentem Gebrauche seyn können. Hierin wird die transcendentale Deduction derselben bestehen, die von allen Begriffen, die nicht empirischen Ursprungs sind, geschehen muß, wenn man von ihrer objectiven Gültigkeit sich versichern will. Demnach wird nicht diese Deduction, so wie die der Kategorien, von diesen Begriffen zeigen, daß sie die Bedingungen aller objectiven Beziehung unsrer Vorstellungen sind, und auf diesem Wege die Anwendung derselben auf Gegenstände a priori zeigen. Dessen ungeachtet wird sie doch ihre objective Gültigkeit darthun. Das heißt aber: sie wird zeigen, daß die Vernunft vermittelst dieser Ideen den Verstand zur systematischen Einheit der Erfahrung leite, welche im Gegentheile verloren geht, wenn man sie von transcendentem Gebrauche hält. Man bemerkt leicht den Unterschied, der zwischen den Sätzen Statt findet: etwas ist als ein Gegenstand gegeben, und: etwas ist ein Gegenstand nur in der Idee. Der erstere druckt aus, daß die Vorstellung vom Gegenstande im eigentlichen Sinne objective Realität habe; und da kein Gegenstand anders als in der empirischen Anschauung uns gegeben seyn kann, so folgt schon daraus, daß der Begriff von einem Gegenstande nur in der Idee keine objective Realität habe. Derselbe ist eigentlich nur ein Schema, das sich unmittelbar auf keinen Gegenstand bezieht, das aber doch dem Verstande, als der Quelle aller objectiven Bezie-

hung,

hung, vorschweben kann, um noch über diese Beziehung die systematische Einheit der Gegenstände sich vorzustellen, und so unter der Leitung des Gedankens von einem gewissen Ganzen der Erfahrung dieselbe zu erweitern. Nur in diesem uneigentlichen Sinne wird man den transcendentalen Ideen objective Realität zuschreiben können, und nur diese wird die transcendentale Deduction derselben vor Augen zu stellen haben. Wir werden von der psychologischen, den kosmologischen, und der theologischen Idee zeigen, daß, ob sie gleich im eigentlichen Sinne nicht auf Gegenstände bezogen werden können, sie dennoch zu Regeln für den Verstand taugen, um durch die Vorstellung des Maximum, die in ihnen liegt, die Erfahrungserkenntniß zu erweitern, welches ohne diese Leitung nicht so geschehen würde.

Es ist klar, daß, da der Begriff von einem Gegenstande nur in der Idee als ein hevristischer Begriff betrachtet werden soll, derselbe auf irgend eine Weise mehr, als in dem bloßen Gedanken einer objectiven Einheit geschieht, bestimmt werden muß, und daß, da alle Bestimmung des Begriffs von einem Gegenstande nur den Kategorien gemäß geschehen kann, auch der Gegenstand nur in der Idee durch die Kategorien wird gedacht werden müssen. Würde man damit umgehen, einen solchen Gegenstand schlechthin, oder auch nur hypothetisch anzunehmen, so würde man kein Befugniß zu diesem, nunmehr objectiven, Gebrauche der Kategorien haben. Der Begriff dient aber nur zur Leitung des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes, und das Daseyn seines Gegenstandes wird nicht einmahl

voraus gesetzt, (welches doch immer eine eigentliche objective Beziehung seyn würde.) Wollte man z. B. die Annahme eines höchstweisen und höchgütigen Welturhebers machen; so würde man dieses in der Absicht thun, um einen Erklärungsgrund zu haben für die mannigfaltige Zusammentreffung der Mittel und Zwecke in der Natur, und man würde, gänzlich nach der Art der Hypothesen, nach der Anzahl der Folgen, die sich alle aus dem angenommenen Grunde erklären lassen, die Befugniß, sich ein solches Wesen als existirend zu denken, abmessen. Indem man aber so übersehen würde, daß dieser Schluß von den Dingen, die in der Erfahrung gegeben sind, zu einem übersinnlichen Etwas führe, zwischen welchem und jenen kein Uebergang angetroffen wird; so würde man auch über dies den wahren hevristischen Endzweck der Idee selbst verfehlen, wie dieses bald soll gezeigt werden.

Diesem zu Folge können wir nun erstlich, was die psychologische Idee der Substantialität der Seele betrifft, der Erfahrung der Erscheinungen unsers Gemüths die Idee eines beharrlichen Substrats, als einer einfachen Substanz, die mit persönlicher Identität existirt, zur Leitung vorsetzen. So weit ich mir selbst als Gegenstand in der Erfahrung gegeben bin, kenne ich mich an den wechselnden Bestimmungen des Erkennens, Empfindens und Begehrens, und ich finde nichts Beharrliches vor dem innern Sinne. Um aber zur systematischen Einheit aller Erscheinungen meiner selbst zu gelangen, und diese Erfahrung absichtlich zu erweitern, denkt sich die Vernunft alle Bestimmungen des Gemüths als inhärirend einem einigen Subjecte,

sezte, und dieser Idee gemäß sucht sie alle jene Aeußerungen von Einem, alle Kräfte von einer einigen Grundkraft abzuleiten. In dieser Idee liegt demnach die Beharrlichkeit, die Identität, die Einfachheit, mithin die Personalität dieses einigen Subjects, und das Verhältniß desselben zu den Gegenständen im Raume. Alles dieses wird nicht voraus gesetzt und nicht als ein wirklicher Grund angesehen, aus welchem die Eigenschaften unsers Gemüths zu erklären sind. Denn einmahl können diese auf ganz andern Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, und zweytens würden wir uns täuschen, wenn wir glauben wollten, durch diese Prädicate die Seele zu erkennen. Denn ob wir gleich einen Sinn damit verknüpfen können, wenn wir sie als ein Schema betrachten, um alle Bestimmungen des Gemüths so viel als möglich von Einem abzuleiten; so verschwindet dagegen alle Bedeutung derselben, wenn wir sie als etwas Existirendes ansehen wollten, indem in der Anschauung, in der doch ein jeder Gegenstand uns gegeben seyn muß, niemahls etwas als schlechthin-einfach vorkommen kann, und der Begriff der Substanz lediglich auf Gegenstände der äußern Anschauung Anwendung findet. Man würde also in der That gar nichts denken, wenn man die Seele als einfache Substanz zu denken glaubte, weil man eine objective Beziehung von diesem Begriffe machen, und doch auf die Bedingung nicht achten würde, unter der er nur auf ein Object bezogen werden kann. Wird dagegen die psychologische Idee bloß als Schema betrachtet, so kann daraus nichts anders als Vortheil entspringen, wenn man es nur verhüthet, sie

für

für etwas mehr als bloße Idee zu halten. Alle Hypothes n, die in Uebertragung solcher Erklärungsgründe, die für die körperliche Natur gelten, auf die Natur der Seele von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seele u. s. f. bestehen, werden hiernach gar nicht zugelassen. Man hat keine andere Absicht bey dieser Idee, als die, alle Erklärungsgründe der Eigenschaften der Seele, so viel man kann, auf ein einziges Princip zu bringen.

Die zweyte transcendentale Idee, die zum regulativen Princip geschickt ist, und auch lediglich in dieser Bedeutung objective Realität hat, ist der Weltbegriff. Dabey ist nun sogleich zu bemerken, daß das Schema, an dessen Leitung die Vernunft zur systematischen Einheit der Erscheinungen des äußern Sinnes zu gelangen strebt, doch nicht die Vorstellung von einem transcendenten, (alle Erfahrung übersteigenden,) Gegenstande zu seyn braucht, wie die Idee ist, welche zum Schema der Erscheinungen der denkenden Natur dient. Dieselbe soll alle Bestimmungen des Gemüths, so weit es möglich ist, auf ein Princip führen; sie muß mithin die Vorstellung einer objectiven Einheit seyn, die nichts Mannigfaltiges enthalten kann, folglich die eines transcendenten Gegenstandes. In Ansehung der körperlichen Natur verlassen wir aber nicht die sinnliche Anschauung, indem wir zur systematischen Einheit streben. Diese Ideen werden demnach die absolute Totalität der Bedingungen der Gegenstände der Anschauung enthalten, die nun zwar kein Gegenstand vollständig erreichen kann, deren Gegenstand jedoch als zur Natur gehörend angesehen wird, bloß

um

um die Ableitung der Glieder einer Reihe Erscheinungen immer vollständiger zu machen. Die Vernunft befindet sich hier auf einer unvermeidlichen Antinomie, wenn sie der Idee im eigentlichen Sinne objective Realität zuschreibt. Betrachtet sie dagegen dieselbe bloß als Schema, so kann ohne zu besorgenden Widerspruch gesagt werden: jede Reihe Bedingungen eines in der Anschauung gegebenen Bedingten ist unendlich, folglich ein Ganzes; (woraus sofort eine Antinomie entsteht, wenn man diesen Begriff auf einen Gegenstand beziehet,) bloß um durch Vorhaltung dieser Idee den empirischen Regressus zu leiten. Unter dieser Idee geht der Verstand vom Bedingten zur Bedingung fort, als ob er ein Ende erreichen würde, und wird gleichwohl durch dieselbe Idee immerfort gehalten, kein Glied der Reihe für das absolut-letzte zu halten.

So ist es auch mit der dritten Idee bewandt, der Idee einer ursprünglichen und schöpferischen Vernunft. Dieselbe auf einen Gegenstand zu beziehen, dazu haben wir in speculativer Absicht keinen Grund, und überdies muß dieselbe in der objectiven Beziehung alle Bedeutung verlieren, weil ein solcher Gegenstand uns doch nicht gegeben seyn kann, worauf doch alle Bedeutung, die ein Begriff haben kann, beruhet. Wird dagegen diese Idee bloß als Schema behandelt, so giebt sie dem Verstande eine neue Aussicht, die auf Erweiterung der Erfahrungserkenntniß gerichtet ist; denn er erhält durch dieselbe eine Leitung zu einer teleologischen Beurtheilung der mancherley Erzeugungen, die ihm die Natur vorlegt, welches zu nichts anderem

derem

derem als zur Erweiterung seiner Erkenntnisse gereichen muß. Er betrachtet sonach alles nach Zwecken, und sucht zu allen Producten in der Natur in eben derselben die Gegenstände, mit welchen sie als Mittel mit ihren Zwecken zusammen stimmen; gleichsam als wüßte er a priori, daß es Zwecke geben müsse, auf welche sie gerichtet sind. Alles fehlerhafte, das daraus entstehen könnte, würde das seyn, daß da, wo wir eine Verknüpfung nach Zwecken entdeckt zu haben glaubten, doch nur ein mechanischer oder physischer Zusammenhang angetroffen werde. Wir würden in diesem Falle nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empirischen Gebrauche verderben. Auch kann dasjenige, welches aus physischen Gründen zu erklären möglich ist, noch überdies nach Zwecken beurtheilt werden. So kann z. B. die Erhöhung der Erde unter der Linie aus der größern Schwungkraft der Theile in dieser Gegend in der Umdrehung um ihre Achse, wornach dieselben sich während des Zustandes der noch flüssigen Erdmasse vom Mittelpuncte entfernen mußten, erklärt, und dessen ungeachtet kann eben diese Erhöhung auch teleologisch beurtheilt werden. Hiernach sieht man wohl, daß, wenn die Erhaltung der Lebendigen ein Zweck der Natur ist, und zu diesem Behufe die Oberfläche der Erde gegen Zerrüttungen gesichert seyn sollte, jene Erhöhung nothwendig war, weil sonst die durch unterirdische Ursachen immerfort entstehenden Berge die Lage der Erdachse unaufhörlich verändern, und dadurch beständige Ueberschwemmungen verursachen müßten, wenn nicht ein jeder Berg gegen diese Aufschwellung der

Erde

Erde unter der Linie unbedeutend seyn würde. Vermittelst der Annahme einer selbständigen und höchsten Intelligenz als Ursache der Welt ist die Vernunft im Stande, jede Frage in Ansehung des Zufälligen zu beantworten, und den Verstand zu einer immer größern systematischen Einheit zu leiten; aber was die Annahme selbst betrifft, so kann sie darüber sich selbst nicht befriedigen, woraus sich zur Genüge ergiebt, daß dieselbe keinesweges schlechthin geschehe, das ist: so daß die Vernunft dieser Idee keinen Gegenstand correspondirend setze, sondern daß sie ein solches Wesen nur relativ annehme, lediglich um den Verstandesgebrauch besser zu besorgen. Die Vernunft giebt ihrer Idee einen Gegenstand, aber sie schreibt ihr doch nicht objective Realität zu, weil sie diesen Gegenstand nicht als wirklich setzt, selbst nicht einmahl etwas Wirkliches supponirt; sondern sie denkt ihn nur problematisch, um alle Verknüpfung der Gegenstände der Anschauung so anzusehen, als ob sie in demselben ihren Grund hätten, bloß um das Erkenntniß der Erscheinungen nach einer Regel zu erweitern, und dadurch der Verstandeseinheit beförderlich zu seyn.

Verlassen wir aber diese Art von objectiver Bedeutung der transcendentalen Ideen, und gehen wir damit um, objective Gültigkeit denselben im eigentlichen Sinne zuzusichern, so befindet sich die Vernunft sogleich im Felde des Unbegreiflichen und Unerforschlichen, und eben daher des Leeren, wo sie in der That gar nichts mehr denkt, weil der Gegenstand, den sie zu denken wagt, für sie zu groß ist. Ueber dies aber ergeben sich aus diesem constitutiven Gebrauche der

Ideen

Ideen einige üble Folgen für den empirischen Verstandesgebrauch, die wir zu bemerken haben.

Der erste dieser Fehler ist die faule Vernunft. Wir benennen damit jeden Grundsatz, wornach man seine Naturuntersuchung in irgend einem Stücke für beendigt hält, und die Vernunft sich überredet, ihr Geschäfft vollendet zu haben. Dieser zeigt sich so wohl in der Realisirung der psychologischen als in der der theologischen Idee. Wenn der Spiritualist in der Vorstellung: Ich, die Einfachheit und Substantialität der Seele unmittelbar zu finden glaubt, so wird er alles Nachforschen nach Erklärungsgründen für das in der Erfahrung gegebene Bewußtseyn der Identität des Subjects aufgeben. Denn er wird glauben, diesen Erklärungsgrund schon an der einfachen Substanz der Seele zu haben. Auch wird er sich das Interesse, das wir an Dingen nehmen, die sich erst nach dem Tode zutragen sollen, aus dem Bewußtseyn der immateriellen Natur unsers denkenden Subjects erklären. In allen diesen Fällen wird er die physischen Erklärungsgründe, welche doch allein nur verständlich sind, vorbey gehen, und, um die Erscheinungen des innern Sinnes begreifen zu können, zu gänzlichen Unverständlichkeiten seine Zuflucht nehmen. Was die theologische Idee betrifft, so zeigt sich hier der Nachtheil sehr deutlich, wenn sie constitutiv genommen wird; denn dabey geht sofort alle Erklärung aus physischen Gründen gänzlich verloren. Statt dessen, daß wir aus den Gesetzen des Natur-Mechanismus der Materie die Erklärung der Naturerscheinungen herleiten sollten, werden wir uns, dieser constitutiven Idee gemäß, jederzeit auf den unerforsch-

lichen Rathschluß der höchsten Weisheit berufen, und indem wir den Faden der Erfahrung auf einmahl abbrechen, uns überreden, eine vollständige Begreiflichkeit uns verschafft zu haben, da wir doch, wenn wir nur prüfen wollten, uns in einer gänzlichen Unverständlichkeit befinden würden. Dieser Nachtheil findet bey dem bloß regulativen Gebrauche der Idee nicht Statt. Denn wenn ich auch annehme, daß alle Verknüpfung der Gegenstände in der Natur teleologisch sey; so geschieht dadurch der Erklärung der Erscheinungen aus physischen Gründen gar kein Abbruch, weil diese Annahme nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf den empirischen Gebrauch des Verstandes geschieht, mithin die Ansicht der Dinge, als nach Zwecken verknüpft, der physischen Verknüpfung nach Gesetzen der Materie nur parallel läuft, aber dieselbe nicht aufhebt. Wir bestimmen diese Zwecke auch nicht vor der Erfahrung, und dringen sie gleichsam der Natur auf, wie es bey der Aufnahme der Idee als einer constitutiven geschieht, sondern wir erwarten sie nur. Darin besteht aber der zweyte Fehler des Gebrauchs der Idee, als einer constitutiven, den wir die verkehrte Vernunft nennen. Hiernach nehmen wir eine höchste Intelligenz an, und geben der Idee im eigentlichen Sinne objective Realität, zu welcher Voraussetzung wir uns für befugt halten, weil wir in einigen Stücken eine Verknüpfung nach Zwecken in der Natur entdeckt zu haben glauben. Sodann kehren wir die Sache um, und bestimmen, diesem hypostatischen Princip nach, die Zwecke, welche die Natur haben muß. Eine weise Intelligenz ist die Ursache des Daseyns und der Verknüpfung der Dinge in der Welt,

mit-

mithin muß dieselbe nach Zwecken getroffen seyn. Hieraus entsteht die üble Folge, daß wir in die Natur etwas hinein tragen, was ihr für sich gänzlich fremd ist. Denn eben darum ist sie Natur, weil sie der Inbegriff von Gegenständen der Anschauung ist, die dieses nur in so fern sind, als sie den Gesetzen der Erfahrung gemäß gegeben sind und gedacht werden. Ein Princip außer der Natur, und doch auf die Gegenstände derselben einfließend, würde demnach alle Natur aufheben. Ueber dies würden wir damit unsre Hauptabsicht verfehlen; denn wenn wir aus der zweckmäßigen Einrichtung der Dinge auf einen weisen Urheber schließen wollen, so handeln wir dieser Absicht entgegen, wenn wir denselben voraus setzen, und in diesem Gedanken der Natur Zwecke vorschreiben.

Wenn man die möglichen Fragen überlegt, die in Ansehung solcher Gegenstände, die alle Erfahrung übersteigen, geschehen können; so könnte die Behauptung, daß sie insgesammt zu beantworten sind, anfänglich kühn scheinen. Bedenkt man aber, daß doch lediglich die reine Vernunft die Begriffe von diesen Gegenständen sich selbst entwirft, ohne daß ihr auf irgend eine Weise dieselben gegeben sind; so sieht man wohl, daß eben diese reine Vernunft sich doch in Ansehung ihrer eigenen Producte werde Rechenschaft ablegen können.

Fragt man, ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte; so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist der Inbegriff von Gegenständen der Anschauung, und die Vernunft ist genöthigt, sich ein Et-

 was

was zu denken, das ihnen auf irgend eine Weise zum Grunde liegt, und das nicht angeschauet wird, wovon man aber gar nichts mehr sagen kann, als daß es dieser transcendentale Grund der Erscheinungen ist. Hierin liegt aber auch die Antwort auf die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig, u. s. f., sey. Die Kategorien haben Anwendung auf Gegenstände der Anschauung, und machen das Denken derselben möglich. Ob sie außer diesem Felde noch irgend eine Bedeutung haben, können wir nicht wissen. Es bleibt daher nichts übrig als der allgemeine Begriff von objectiver Einheit, wodurch wir das Object, das den Erscheinungen zum Grunde liegt, denken können. Fragt man endlich, ob wir nicht dieses Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen; so ist die Antwort: allerdings, aber nur so fern wir uns ein Schema für den empirischen Gebrauch des Verstandes entwerfen, und nicht, um dadurch zu bestimmen, was dasselbe an sich selbst sey. Wir können es nach der Analogie mit einer Intelligenz denken, um so, wie wir vermittelst dieses Begriffs Kunst-Producte uns erklären, auch in Ansehung der Gegenstände der Sinnenwelt einen Leitfaden zur systematischen Einheit derselben vermittelst der Idee einer höchsten Intelligenz zu erhalten. Auch können wir dieselbe noch auf eine andere anthropomorphistische Weise bestimmen, ihr nämlich Wohlgefallen und Mißfallen, und einen Willen beylegen, und das alles im höchsten Grade, wozu Erfahrung uns niemahls berechtigen kann, so fern wir alles das nur in regulativer Absicht thun, und so wohl das Daseyn als die Zweckmäßigkeit der Dinge in

der

der Welt eigentlich nicht von diesem Wesen, sondern nur von der Idee desselben ableiten.

Das Resultat der transcendentalen Dialectik besteht demnach darin, daß die Vernunft auch selbst mit ihren Ideen das Feld der Erfahrung nicht zu übersteigen vermag. Die Analytik hat gezeigt, daß alle Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes lediglich auf Gegenstände der Anschauung Beziehung haben, und daß die objective Gültigkeit derselben, wenn sie auf Dinge an sich bezogen werden, ganz grundlos sey. Es hatte aber den Anschein, daß die Vernunft an sich selbst eine Quelle von objectiven Begriffen sey, deren Gegenstände ganz außer dem Gebiethe der Erfahrung liegen. Es war daher nöthig, den Grund zu diesem Besitze genau zu untersuchen. Da hat sich denn ergeben, daß, ungeachtet die transcendentalen Ideen Begriffe waren, auf welche die Vernunft, so fern sie sich selbst äußert, nämlich in ihrem Fortschritte vom Bedingten zur Bedingung, von selbst kommt, sie gleichwohl nicht diejenige objective Gültigkeit haben, daß sie, so wie die Verstandesbegriffe, sich auf Gegenstände beziehen; sondern daß sie nur zu regulativen Principien geschickt sind, und in dieser Bedeutung ihr Gebrauch lediglich auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, deren Erkenntnisse durch sie zu einer systematischen Einheit, welche die eigentliche Vernunfteinheit ist, geführt werden, die der Verstand ihnen nicht verschaffen konnte.

---

# Die transcendentale Methoden-Lehre.

## Einleitung.

Der Unterschied der allgemeinen reinen Logik von der transcendentalen wird nun wohl, nachdem wir die letztere selbst ausgeführt haben, klar seyn. Es ist in speculativer Angelegenheit nichts so sehr zu empfehlen, als Aufmerksamkeit auf den Unterschied zwischen Denken und Erkennen. Die Unterlassung derselben war wohl die eigentliche Veranlassung der Dialectik der reinen Vernunft, nämlich derjenigen Täuschung, in der man sich überredet, daß die Begriffe von einem Schlechthin-unbedingten, in deren Erzeugung sich allerdings und lediglich das Vernunftvermögen offenbart, auch objective Realität haben, indem ihnen die subjective nicht abgesprochen werden kann, und es von Begriffen, so fern an die objective Realität derselben nicht gedacht wird, auch sehr richtig ist, daß der Verstand etwas als bedingt nur unter der Voraussetzung einer höchsten Bedingung, die nicht wieder bedingt ist, denken könne. Indem nun die allgemeine Logik die Gesetze des Denkens entwickelt, so giebt sie damit nicht sofort die Gesetze des Erkennens, welches dasjenige Denken ist, das noch über die Zusammenstimmung der Gedanken auch objective Realität hat. Daß das Quadrat der größten Seite des rechtwinkligen Dreyecks größer oder kleiner sey, als die Summe der Quadrate der beyden Perpendiculären, ist immer ein

möglicher Gedanke. Die Geometrie lehrt, daß dieser Gegenstand in der reinen Anschauung unmöglich ist; aber die objective Realität seines Gegentheils leuchtet mir doch nur erst in einer transcendentalen Beurtheilung ein, in welcher ich einsehe, daß die Synthesis, wodurch irgend ein bestimmter Raum entsteht, eben dieselbe ist, welche, als Synthesis der Apprehension, den Gegenstand der Erfahrung erzeugt. Indem ich den Bedingungen der objectiven Realität unsrer Gedanken nachforsche, und die Vorstellung der objectiven Einheit, (des nothwendig zu einander Gehörenden eines Gegebenen,) für den allgemeinen Begriff eines Gegenstandes halte; so finde ich zwar an der Function eines Urtheils auf eine formale Art diese nothwendige Gedankenbestimmung, und erhalte auf diese Weise ein Princip für die Bedingungen, welchen gemäß die objective Einheit überhaupt gedacht wird. Aber diese Bedingungen, (die Kategorien,) sind doch auch nichts weiter als Gedanken, nämlich mögliche Weisen, Gegenstände zu denken. Ihre objective Realität mußte besonders gezeigt werden, und diese ergab sich in der Betrachtung, die sie als Schemate kennen lehrte, das heißt: als Begriffe, die ein gegebenes Mannigfaltiges als nothwendig verknüpft in Beziehung auf die Zeit vorstellen. Der Gebrauch dieser Schemate, um dadurch Gegenstände der Erfahrung vorzustellen, muß aber unter Regeln a priori stehen, und diese waren die Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft. Es folgte hieraus, daß so wohl diese Grundsätze als die Kategorien zwar objective Gültigkeit haben, aber doch nur in Beziehung auf Ge-

genstände, die in der Anschauung gegeben sind, und daß man gar nicht befugt ist, Gegenstände dadurch zu bestimmen, die lediglich durch den unbestimmten Gedanken der objectiven Einheit zu denken sind. Von dem allen enthält die allgemeine Logik gar nichts, weil sie von der objectiven Realität der Vorstellungen abstrahirt. Sie hat daher auch keine besondern Begriffe, Urtheile und Schlüsse aufzuweisen, so wie die transcendentale Logik, sondern sie entwickelt nur die mögliche Zusammenstimmung der Vorstellungen, so wie dieselbe im Begriffe, Urtheile und Schlusse Statt findet, das ist: die Regeln der logischen Wahrheit, da hingegen die letztere die Gesetze der objectiven Wahrheit aufzusuchen hat.

Daher aber kommt es, daß die Methoden-Lehre der allgemeinen Logik nichts weiter als Titel, welche die Methode betreffen, deren man sich in den Wissenschaften bedient, enthalten kann. Weil sie mit der objectiven Gültigkeit der Vorstellungen nichts zu thun hat, und alles Denken durch dieselbe doch allererst Bedeutung erhält; so kann sie auch keine Anweisung zur systematischen Verbindung der Vorstellungen geben, die Bedeutung haben könnte. Die transcendentale Logik handelt dagegen von den Bedingungen der objectiven Gültigkeit der Vorstellungen, folglich von den Gesetzen, nach welchen Gedanken Erkenntnisse sind. Sie wird daher im Stande seyn, die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft anzugeben. Wir sagen: die formalen Bedingungen, weil sie es doch auch nicht mit gewissen bestimmten Erkenntnissen, die daher sehr verschiedener Methoden fähig

hig

hig sind, zu thun hat. Indem unsre transscendentale Methoden-Lehre den bestimmten Inhalt der Erkenntnisse bey Seite setzen, und nur noch auf die objective Bedeutung derselben, also darauf, daß sie überhaupt Erkenntnisse und nicht bloß Gedanken sind, achten wird: so wird sie die Bedingungen zeigen, unter welchen ein vollständiges System derselben möglich ist.

Diese Methoden-Lehre wird erstens diejenigen Gesetze angeben, die man in Ansehung der Methode beobachten muß, um nur keinen unrichtigen Gebrauch von den a priori bestimmten Bedingungen der Erkenntniß zu machen. Dieses wird in der Disciplin der reinen Vernunft geschehen. Dagegen wird zweytens der Kanon der reinen Vernunft die Gesetze des richtigen Gebrauchs jener Bedingungen enthalten. Drittens wird die Architectonik der reinen Vernunft das System selbst aller Erkenntnisse aufführen, so fern von dem bestimmten Inhalte derselben abstrahirt, und sonach derselbe nur auf eine formale Art durch allgemeine Begriffe gedacht wird. Endlich wird viertens die Geschichte der reinen Vernunft den Gang und die verschiedenen Wege beschreiben, welche die Vernunft betreten hat, um den Umfang aller Erkenntnisse bald zu erweitern, bald ihn in engere Schranken zu fassen, und denselben a priori zu bestimmen.

Der
transcendentalen Methoden=Lehre
erstes Hauptstück.

# Die Disciplin der reinen Vernunft.

Wenn man von der objectiven Realität gewisser Begriffe, die in einem Urtheile zusammen verknüpft sind, abstrahirt, so ist zwischen bejahenden und verneinenden Urtheilen kein wesentlicher Unterschied. In dieser, bloß logischen, Bedeutung der Vorstellungen kann man einen jeden Satz verneinend ausdrucken, so wie jeden verneinenden Satz bejahend machen. Es ist ganz einerley, ob ich sage: alle Menschen sind sterblich, oder: alle Menschen sind nicht unsterblich. Um zu wissen, durch welches von zwey entgegen gesetzten Urtheilen etwas im Gegenstande gesetzt oder etwas aufgehoben wird, dazu gehört noch eine andere Betrachtung als die der logischen Form des Urtheils. So bald ich nämlich die objective Realität der gegebenen Vorstellungen im Sinne habe, so erhellet, daß durch ein Urtheil etwas für sich selbst, nämlich in Beziehung auf einen Gegenstand, entweder bejahet oder verneinet wird, unangesehen der logischen Form eines solchen Urtheils.

Durch diese objectiv=negativen Urtheile wird nun zwar die Erkenntniß gar nicht erweitert; dessen ungeachtet ist der Nutzen derselben nicht in Zweifel zu ziehen. Denn wenn wir gleich durch dieselbe nicht positiv belehrt werden, so irren wir doch auch nicht, so lange wir durch ein negatives Urtheil den Mangel der

Er=

Erkenntniß andeuten, lediglich in der Absicht, um die leere Stelle derselben zu bezeichnen, und sie für die künftige Belehrung offen zu erhalten. Betrifft das Erkenntniß einen Gegenstand, in Ansehung dessen subjective Gründe uns zum Urtheile nöthigen; so haben hier jene negativen Urtheile öfters noch einen größern Werth als manche positive Belehrung.

Der Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt wird, heißt die Disciplin. Sie ist von der Cultur unterschieden, die bloß eine Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene, aufzuheben. In Ansehung der Erkenntnisse ist die Disciplin die Einschränkung des Hanges durch negative Urtheile, Gegenstände positiv zu bestimmen; und sie ist der Doctrin entgegen gesetzt, welche die Unterweisung durch positive Urtheile, folglich Belehrung im eigentlichen Sinne ist.

Eine Disciplin als Wissenschaft, das ist: als ein System von negativen Urtheilen, zu errichten, ist in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nicht nöthig. Die Erfahrung erweitert sich nach und nach, und ungeachtet es sich von selbst versteht, daß man auch hier durch negative Urtheile die Entscheidung über die mancherley Bestimmungen dieser Gegenstände aufzuschieben hat, bis durch Erfahrung das Urtheil reif geworden ist; so darf man doch von dem beständigen Fortschritte derselben die Erweiterung der Erkenntniß in diesem Felde erwarten, und sie selbst giebt sogleich einen Probirstein ab, wodurch wenigstens der Irrthum abgewendet, wenn gleich sofort nicht eigentliche

Be-

Belehrung erhalten wird. Was die Mathematik betrifft, so können ihre Begriffe in der reinen Anschauung dargestellt werden, und der Irrthum kann deßwegen auch nicht versteckt bleiben. Was aber diejenigen Begriffe betrifft, deren Gegenstände weder in einer empirischen noch reinen Anschauung gegeben werden können; so kann in Ansehung derselben der Irrthum nicht so leicht offenbar werden, und daher ist hier eine Disciplin als Wissenschaft noch vor aller Doctrin etwas unentbehrliches. In der transscendentalen Dialectik haben wir dieselbe vorgetragen, und sie betraf den Inhalt der Erkenntnisse. Jetzt haben wir es noch mit der Methode der Erkenntnisse aus reiner Vernunft zu thun, und die Disciplin, die wir noch abzuhandeln haben, wird bestimmen, welche Methode in diesem Felde nicht befolgt werden muß. Die mathematischen Erkenntnisse haben mit den erwähnten das gemein, daß sie beyde nicht empirisch sind, und es hat daher den Schein, daß die Methode, durch welche die erstere Wissenschaft zu einer beträchtlichen und noch immer zu erweiternden Größe gebracht worden ist, auch in der zweyten nicht minder glücklich seyn werde. Wir werden zeigen, daß die mathematische Methode überhaupt nicht in der Philosophie, und daher auch nicht in demjenigen Theile derselben, der uns zu Erkenntnissen von Gegenständen, die außer aller Erfahrung liegen, befolgt werden kann.

Des ersten Hauptstücks
erster Abschnitt.

# Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

Die Methode, der man sich in der Mathematik bedient, führt zur apodictischen Gewißheit. Man begreift leicht, daß dieselbe nur so fern erreicht werden kann, als sie die Gewißheit einer nicht empirischen Erkenntniß ist. Nun sind die Gegenstände der Philosophie, ihrem transcendenten Theile nach, von der Art, daß sie in keiner Erfahrung gegeben werden können. Soll in Ansehung derselben Gewißheit erlangt werden, so kann dieselbe nicht anders als apodictisch seyn. Aus dieser Aehnlichkeit beyder Wissenschaften entstehet ein Schein, daß die mathematische Methode wohl auch in der Philosophie, in welcher sie die **dogmatische** heißen müßte, zu eben demselben Ziele, nämlich zur apodictischen Gewißheit, führen werde.

Die mathematische Erkenntniß ist die Vernunfterkenntniß aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff construiren, heißt: die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. Der Geometer macht sich seine Begriffe selbst, und er würde daher niemahls neue Einsichten erreichen, wenn er es bloß bey diesen Begriffen wollte bewenden lassen. Statt dessen erschafft er sich Vorstellungen, die unendlich mehr als jene enthalten. In der Construction eines Begriffs, als einer allgemeinen Vorstellung, geht der Geometer über

denselben hinaus und zur Vorstellung des Einzelnen. Es fragt sich nun, mit welchem Grunde er nachher wieder zurückgehen, und dasjenige dem Begriffe, folglich einer ganzen Sphäre beylegen kann, was er doch nur in der Vorstellung des Einzelnen gefunden hat. Es ist von selbst klar, daß dieses Verfahren mit empirischen Begriffen nicht gelingen werde. Diese entstehen aus empirischen Anschauungen, indem diese Vorstellungen einzelner Gegenstände in mehrern Stücken unbestimmt gesetzt werden. Die mehrern Bestimmungen in der Vorstellung des Einzelnen beruhen hier aber auf Wahrnehmung, und ich würde daher unbefugt dasjenige einer ganzen Sphäre beylegen, wovon ich im Begriffe abstrahirt hätte. Dagegen ist die Anschauung des Raums und jedes abgeschnittenen Theils desselben eine reine Anschauung. Wenn ich nun gleich in der Construction eines geometrischen Begriffs in die Stelle des Begriffs eine Vorstellung setze, die weit mehr enthält als derselbe, so kann ich doch, weil hier nichts von der Wahrnehmung entlehnt worden ist, an einem einzelnen Gegenstande gewisse Bestimmungen entdecken, die einer ganzen Sphäre gemein sind. Nehme ich das geometrische Axiom, daß zwey gerade Linien keinen Flächenraum einschließen, so finde ich diese Unmöglichkeit doch gewiß nicht in dem Begriffe einer zweyseitigen Figur. Dieselbe ist keine andere als die Unmöglichkeit der Construction dieses Begriffs. Eben so wenig kann man mit apodictischer Gewißheit irgend ein anderes Axiom einsehen, so lange man bey den bloßen Begriffen stehen bleibt. Daß zwey gerade Linien sich nur in Einem Puncte schneiden, das wird

man

man in dem Begriffe zweyer sich schneidenden Linien niemahls finden. Ein jeder aber, der diesen Satz überdenkt, zieht in der Einbildung zwey sich schneidende Linien. Nun enthält diese Vorstellung als Anschauung freylich mehr als der Begriff. Da aber dieselbe nichts Empirisches enthält, so kann man es sich daraus erklären, daß man die übrigen besondern Bestimmungen dieser Linien, als: ihre Länge und ihre Stelle, bey Seite setzen, und nun noch die allgemeine, die einem jeden Paare sich schneidender Linien zukommt, nämlich die, daß sie sich nur in Einem Puncte schneiden, bemerken kann. Die gleiche Bewandtniß hat es mit allen geometrischen Lehrsätzen. Man würde ganz unnütz sich bemühen, aus bloßen Begriffen den Satz einzusehen, daß die drey Winkel eines geradlinigen Dreyecks zusammen, zwey rechten gleich sind. Der Geometer giebt sich ein Dreyeck in der reinen Anschauung. Nun sieht er hier zwar nicht so unmittelbar die Wahrheit des Satzes ein, wie die der Axiome; er bedient sich aber dabey dieser schon eingesehenen allgemeinen Sätze, so wie schon anderer darauf gegründeten Lehrsätze, und indem er dieselben auf einen vorliegenden Fall in der Anschauung anwendet, so entdeckt er zugleich, daß durch die Spitze eines jeden Dreyecks eine gerade Linie mit der der Spitze gegen über stehenden Seite parallel gelegt werden kann, (ein Satz, von dem er sich ebenfalls schon vorher durch die Darstellung einer reinen Anschauung versichert hat,) und giebt vermittelst dieser Vorstellung seinem Beweise Allgemeinheit.

Dieses ist aber auch die Methode in der ganzen Mathematik. In der Arithmetik und Analysis findet

zwar nicht die angeführte geometrische und ostensive, nämlich die Construction des Gegenstandes selbst, das ist: der Größe zugleich mit ihrer Gestalt, (eines quanti,) aber dennoch die Construction der bloßen Größe, (quantitas,) das ist: die der bloßen Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen, vermittelst gewisser Zeichen, folglich die symbolische Construction, Statt. Man würde einen sehr unrichtigen Begriff von der zuletzt genannten Wissenschaft fassen, wenn man sie für eine analytische halten wollte, so wie die allgemeine reine Logik es ist. Bloß die Methode hat ihr den Nahmen einer Analysis gegeben. Das, was gesucht werden soll, behandelt sie als ein Gegebenes, und geht rückwärts zu den Bedingungen, unter denen es gegeben seyn kann, welches Verfahren die analytische Methode heißt. Sie ist nichts desto weniger eine synthetische Wissenschaft, aber ihre Methode ist der synthetischen Methode entgegen gesetzt, in deren Gang das Gesuchte nicht schon aufgenommen ist, sondern demselben zur Seite liegen bleibt, und man steigt hier nicht, wie in der analytischen, vom Bedingten zur Bedingung herauf, sondern umgekehrt von der Bedingung zum Bedingten herab. Man nehme nun irgend einen Satz aus diesen Wissenschaften, z. B. den Binominal-Satz. Dadurch, daß man den Begriff: die Summe zweyer Zahlen ist zu irgend einer Potenz erhoben, überdenkt, wird man niemahls das Gesetz finden, wornach jede dieser Potenzen auszudrucken ist. Der Mathematiker geht zur symbolischen Construction. Er bezeichnet mit bestimmten Zeichen so wohl jene zwey Zahlen als auch den Exponenten

der

der Potenz. Nun möchte man vielleicht glauben, daß, weil er statt bestimmter Zahlen sich allgemeine Zeichen wählt, unter denen man alle mögliche Zahlen verstehen kann, er seinen Beweis aus lauter Begriffen führe. Aber wenn man nur einen Blick auf die Beweisart thut, so sieht man, daß er mit diesen Zeichen wie mit bestimmten Zeichen, das ist: wie mit Zeichen für Vorstellungen des Einzelnen, verfahre. Indessen besteht das Charakteristische einer algebraischen Beweisart, worin sie sich von der arithmetischen, und auch derjenigen, die vermittelst der geometrischen Construction geführt wird, unterscheidet, darin, daß sie dasjenige, was in der Darstellung des Einzelnen gleichwohl allgemein-gültig ist, durch ihre allgemeinen Zeichen, (die aber doch als bestimmte Zeichen behandelt werden,) aushebt, und durch diesen Weg die Einsicht erleichtert. In der arithmetischen und geometrischen Construction läuft das Allgemein-gültige und das Besondere durch einander, und der Anblick des Allgemein-gültigen ist hier nicht so vorbereitet. In jenem Beyspiele des Satzes, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich sind, finde ich, wenn ich mir ein Dreyeck ziehe, das Allgemein-gültige und das Besondere durch einander, und es ist hier dem Scharfsinne überlassen, die Unterscheidung davon selbst zu machen, und so die Länge der Seiten und ihre bestimmte Lage gegen einander als das Besondere und Zufällige; dagegen das, daß man durch eine Winkelspitze mit der ihr gegen über liegenden Linie eine Linie parallel ziehen kann, und die dadurch entstehende Gleichheit der Wechselwinkel als das Allgemein-gültige anzu-

anzusehen. Man rühmt den Scharfsinn der alten Geometer, und zieht daher öfters ihre Methode der algebraischen vor, durch welche man zwar auf einem kürzern Wege zu gewissen Resultaten gelangt, aber dafür auch an Gelegenheit, die Urtheilskraft zu schärfen, Einbuße leidet. Ich stimme diesem Urtheile bey, aber ich glaube nicht, daß die Methode der Alten deßwegen, weil sie synthetisch ist, sondern daher, weil sie das Allgemein-gültige nicht durch allgemeine Zeichen bemerkbar macht, wie es in der Algebra, (in welcher auch die synthetische Methode Statt finden kann,) geschieht, und dem eigenen Scharfsinne mehr Spielraum giebt, diesen Vorzug habe.

Dagegen ist die philosophische Erkenntniß die Vernunfterkenntniß aus Begriffen. Wenn von Erweiterung der Erkenntniß die Rede ist, so ist klar, daß dieselbe auf keine andere Art, als dadurch möglich ist, daß man von dem Begriffe zur Anschauung übergeht. Ist nun dieselbe eine reine, (formale,) Anschauung, so kann man an derselben gewisse allgemein-gültige Bestimmungen finden, und so den Begriff selbst, der sie nicht in sich enthielt, erweitern, auf welche Art die mathematischen Erkenntnisse entstehen. Ist aber die Anschauung empirisch, so erweitert man zwar durch dieselbe das Erkenntniß, aber doch nicht den Begriff, weil man die Bestimmungen des empirischen Einzelnen nicht auf die Gattung übertragen kann. Diese Erkenntniß ist die empirische, die niemahls allgemein-gültig ist. Nun kann man noch allgemein-gültige Erkenntnisse, die nicht auf der Darstellung der reinen, dem Begriffe correspondirenden, Anschauung beruhen,

als

als möglich denken. Dieselben werden aber nicht die Begriffe erweitern, sondern sie nur verdeutlichen. Eine solche Erkenntniß ist die philosophische. Sie geht nicht aus dem Begriffe hinaus und zur Anschauung, sondern sie bleibt bey den Begriffen und entwickelt sie nur; sie stellt das Besondere im Allgemeinen, die Mathematik dagegen das Allgemeine im Besondern vor. Nun giebt es in der philosophischen Erkenntniß zwar auch eine Synthesis, aber dieselbe ist doch von ganz anderer Art als die, welche in den mathematischen Sätzen Statt findet. Um die letztere zu erkennen, bleibe ich nicht bey den Begriffen, sondern gehe zur Anschauung. Dagegen verlasse ich in der philosophischen Erkenntniß die Begriffe nicht, die ich a priori zusammen setze. Wie es mit dieser Synthesis sich verhalte, das ist in der Analytik aus einander gesetzt worden. Sie ist nichts weiter als die a priori bestimmte Bedingung der synthetisch-objectiven Einheit der empirischen Anschauung. Der Satz: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, ist synthetisch. Nun kann ich den Begriffen desselben keine reine Anschauung geben. Die empirische Anschauung würde aber auch nur ein empirisches Erkenntniß geben, und man würde dadurch niemahls zu der Allgemeingültigkeit kommen, die der Satz ausdruckt; zu geschweigen, daß man nicht einmahl zu der objectiven Gültigkeit des Begriffs der Ursache dadurch gelangen würde. Dagegen sehe ich ein, daß vermittelst dieser Regel etwas in der Anschauung Gegebenes als nothwendig zu einander gehörend, (ein Gegenstand, und zwar eine Begebenheit,) vorgestellt wird. Mithin ist diese Synthesis eigentlich

eine

eine Regel, nach welcher die synthetische Einheit in der Erfahrung allererst möglich wird. Die Erkenntniß derselben ist aber eben so wohl nur aus Begriffen möglich, welches überhaupt discursiv heißen muß, als es diejenige ist, die bloß in der Entwickelung der Begriffe besteht.

Demnach giebt es zwey ganz verschiedene Arten von Vernunfterkenntnissen. Die mathematische ist intuitiv. Sie geht vom Allgemeinen zum Besondern, und eigentlich zum Einzelnen, das ist: sie entsteht durch Construction der Begriffe. Sie ist aber vermögend, dasjenige, das sie im Besondern antrifft, als allgemein-gültig zu denken, und auf diesem Wege die Begriffe synthetisch zu erweitern. Die philosophische Erkenntniß ist dagegen discursiv. Sie bleibt bey dem Allgemeinen, und ist von zwiefacher Art: entweder entwickelt sie das Allgemeine, indem sie das Besondere, das in ihm gedacht wird, aushebt; oder sie verbindet die Begriffe, welche Synthesis jederzeit transcendental ist, und nur als Bedingung der Erfahrung gedacht werden kann. Wir wollen nun zeigen, was hieraus folgt, daß nämlich Definitionen, Axiomen und Demonstrationen, auf welchen die Gründlichkeit der Mathematik beruht, in dem Sinne, den der Mathematiker damit verbindet, von der Philosophie nicht können geleistet und nachgeahmt werden.

Die reine Mathematik betrachtet nicht Gegenstände, die gegeben sind. Die objective Realität ihrer Begriffe liegt gänzlich außer ihrer Sphäre, und kann nur nach einer transcendentalen Betrachtung eingesehen werden. Daß die Synthesis des mannig-

fal-

faltigen Gleichartigen in der Apprehension eben dieselbe ist, durch welche in der reinen Anschauung ein bestimmter Raum erzeugt wird, das ist der Grund der Anwendung der Kategorie der Größe auf äußere Erscheinungen. Diese Synthesis ist es, welche die Vorstellung des nothwendig zu einander Gehörenden in Beziehung auf den Begriff der Größe, das ist: die Vorstellung eines Gegenstandes in der Erfahrung, erzeugt. Die reine Mathematik setzt diese objective Gültigkeit ihrer Begriffe ganz bey Seite. Statt dessen bildet sie sich selbst Begriffe von Gegenständen, die bloß formal und entia imaginaria sind, die in diesem Sinne schon Gegenstände sind, wenn sie nur in der reinen Anschauung können dargestellt werden. Daraus aber folgt, daß aller Betrachtung derselben die Definition der Begriffe, wodurch sie gedacht werden sollen, vorher gehen muß. Dieselbe muß vollständig und präcis die Merkmahle angeben, die man in einem Begriffe vereinigen will. Vor dieser Definition würde ich hier gar nichts denken, weil kein Gegenstand gegeben ist, sondern derselbe in der Definition allererst entsteht, und der Begriff für sich betrachtet keine objective Gültigkeit hat. Wenden wir dagegen unsern Blick auf Begriffe von Gegenständen, die gegeben sind, so wird es leicht klar werden, daß dieselben gar nicht definirt, sondern nur explicirt werden können. Denn da in diesem Falle der Gegenstand den Begriff bestimmt, so kann es kommen, daß der Begriff ein Mahl mehr, ein anderes Mahl weniger Merkmahle enthalte, je nachdem Beobachtung und Versuche die Kenntniß der Gegenstände erweitert ha-

ben. So kann jemand in seinen Begriff vom Golde das Merkmahl, daß es nicht rostet, mit aufgenommen haben, und ein anderer von dieser Eigenschaft vielleicht nichts wissen. Auch würden Definitionen dieser empirischen Begriffe zu nichts nützen, weil es, was die Erfahrung anlangt, nicht darum zu thun ist, was im Begriffe gedacht wird, sondern was für Eigenschaften die Gegenstände haben, wozu aber Beobachtungen nothwendig sind, wodurch die Begriffe nach und nach vollständiger und den Gegenständen angemessener werden. Auch können in diesem eigentlichen Sinne des Worts Definition Begriffe a priori nicht definirt werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit u. s. f. Denn obgleich in diesem Falle nicht der Gegenstand den Begriff, sondern der Begriff den Gegenstand bestimmt, und zwar entweder auf transcendentale oder auf practische Weise, so kann ich doch nur in der Anwendung des Begriffs, folglich nur in Beyspielen, von den Merkmahlen, die er enthält, gewiß werden, wodurch ich doch niemahls zur apodictischen Gewißheit der vollständigen Anzahl derselben gelangen kann. Wollen wir uns des Ausdrucks Definition für die Erklärung so wohl empirischer als a priori gegebener Begriffe bedienen, so ist die Definition eines empirischen Begriffs eigentlich eine Explication, wodurch ich anzeige, welche Merkmahle von gewissen Gegenständen der Erfahrung ich aufgenommen habe, und mir nicht die Freyheit benehme, gelegentlich mehrere aufzunehmen und andere abzusondern. Die Definition eines a priori gegebenen Begriffs würde aber richtig die Exposition desselben heißen, wodurch man anzeigen

gen würde, daß seine Merkmahle vom Verstande zwar vollständig, aber doch dunkel gedacht werden, und daß man nur einiger sich bewußt sey. Es sind demnach nur die willkührlich gedachten Begriffe, die einer eigentlichen Definition fähig sind, und die auch zu fordern ist. Die Frage aber nach der objectiven Gültigkeit eines solchen Begriffs liegt der Definition ganz zur Seite, indem ich durch denselben keinen wahren, sondern nur einen eingebildeten Gegenstand denke. Mit den Begriffen der Mathematik verhält es sich nun so, daß sie auch objective Gültigkeit haben, so bald sie in der reinen Anschauung können dargestellt werden. Was aber die aus empirischen Datis zusammen gesetzten Begriffe betrifft, so müssen ihre Definitionen Declarationen, (eines Projects,) heißen, so fern man noch nicht gewiß seyn kann, daß ihnen wirklich Gegenstände correspondiren. Für die philosophische Methode in Ansehung der Definitionen folgt nun das, daß man in der Philosophie die Mathematik nicht nachahmen müsse, daß man etwa auch die Definition voran schicke. Denn man hat es in derselben mit gegebenen Begriffen zu thun, deren Definition allererst entspringen kann, wenn man sie genug behandelt hat. In der Mathematik müssen dagegen die Definitionen jederzeit den Anfang machen, weil durch dieselben die Begriffe selbst entstehen. Auch können mathematische Definitionen niemahls irren; Fehler, die sie vielleicht enthalten, können nur in Ansehung der Präcision begangen werden, indem sie einerley Merkmahle vielleicht mehrmahls angeben, oder auch zu viele und solche angeben, die schon als Folge a priori erkennbar sind.

Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, wenn sie entweder an der Vollständigkeit es ermangeln lassen, oder, was übler ist, wenn sie Merkmahle angeben, die gar nicht im Begriffe liegen.

Axiomen sind synthetische Grundsätze a priori, so fern sie unmittelbar gewiß sind. Wenn man nun aus einem Begriffe geht, um ihn mit einem andern synthetisch zu verknüpfen, so muß ein drittes Erkenntniß angetroffen werden, welches diese Synthesis vermittelt. In der Mathematik ist es die Anschauung, an welcher gewisse Bestimmungen, weil sie eine reine Anschauung ist, als allgemein-gültig erkannt werden können. Die Gewißheit dieser Grundsätze ist daher jederzeit intuitiv. Nun giebt es in der Philosophie zwar auch synthetische Grundsätze a priori; aber Axiomen können dieselben doch nicht genannt werden, weil man sie für unmittelbar gewiß doch niemahls ausgeben kann, und man nicht bloß zu einem die Synthesis vermittelnden Erkenntnisse übergehen muß, sondern eben dieses vermittelnde Erkenntniß sofort eine Einschränkung ihrer Gültigkeit enthält. Den Satz: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, kann man nicht ein Axiom nennen, weil, um ihn einzusehen, ich den Begriff der Ursache nicht etwa in der reinen Anschauung darstellen, und von dieser sodann zum Begriffe, als einer unveränderten Sphäre, zurück gehen kann. Die Vermittelung dieser Synthesis liegt in der Zeitbestimmung a priori, wornach ich einsehe, daß die Erfahrung einer Begebenheit möglich ist, nur so fern ich diesem Begriffe gemäß ein empirisches Mannigfaltiges

tiges in Beziehung auf die Zeit als nothwendig verknüpft vorstelle. Dann leuchtet doch aber einem jeden ein, daß der obige Satz doch nur so fern er ein transcendentales Princip, das ist: ein Satz ist, der nur auf Gegenstände der Erfahrung gehen kann, indem er die Erfahrung selbst möglich macht, und daß, in Ansehung der Dinge überhaupt, er ohne alle objective Bedeutung ist. Ohne diese transcendentale Deduction kann man in Gefahr gerathen, seine Bedeutung unbefugter Weise weiter auszudehnen und z. B. sich auf ihn zu stützen, um die Wirklichkeit einer transcendentalen Freyheit zu erweisen. Auf gleiche Art verhält es sich mit allen synthetischen Sätzen a priori, so fern das Erkenntniß derselben nicht intuitiv seyn kann. Sie erfordern insgesammt eine Deduction, und sind daher nichts minder als Axiome.

Demonstrationen sind apodictische Beweise, so fern sie intuitiv sind. Beweise vermittelst der empirischen Anschauung sind nicht Demonstrationen, weil sie nicht zur apodictischen Gewißheit führen, indem ich dasjenige, was ich in der empirischen Anschauung aufgefunden habe, zwar nach der Analogie in den Begriff aufnehmen darf, niemahls aber apodictisch gewiß seyn kann, daß es auch allen Gegenständen zukommen werde, zu deren Sphäre das Individuum der Anschauung gehört. Auch sind die philosophischen Beweise keine Demonstrationen. Denn ob sie gleich zur apodictischen Gewißheit führen müssen, so ist doch die Darstellung in der Anschauung, und also der Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen, der Natur dieser Erkenntnißart entgegen. Sie bleiben bey dem Allgemeinen, und

kön-

können niemahls anders als aus Begriffen geführt werden. Die Beweisart der Mathematik ist gänzlich von der philosophischen verschieden. Sie geht jederzeit aus dem Begriffe zur Anschauung, und construirt ihre Begriffe. Indem sie sich auf andere Sätze, die auf gleiche Art schon eingesehen worden sind, gründet, und an der Darstellung des Einzelnen in der reinen Anschauung Bestimmungen entdeckt, die für eine ganze Sphäre gelten: so geht sie von dieser Darstellung des Einzelnen zum Begriffe zurück, und ist auf diese Art vermögend, mit demselben Bestimmungen a priori zu verbinden, die gar nicht in ihm liegen, weil sie die Definition, die ihn machte, darein nicht aufgenommen hatte.

Alle direct-synthetische apodictische Sätze, (sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß seyn,) theilen wir in Dogmata und Mathemata ein. Direct-synthetisch ist derjenige synthetische Satz, der in der ganzen Bedeutung seiner Begriffe gilt. Ist nun derselbe bloß aus Begriffen erkennbar, so ist er ein Dogma; dagegen ist er ein Mathema, wenn er lediglich durch Construction der Begriffe erkennbar ist. Analytische Sätze können nicht Dogmata heißen, weil sie die Begriffe nicht erweitern, sondern nur erläutern. Auch wird niemand die mathematischen Sätze Dogmen nennen, und es scheint daher, daß der Redegebrauch unsre Erklärung bestätige. Nun enthält die ganze reine Vernunft, so fern sie bloß speculativ ist, keinen einzigen direct-synthetischen Satz aus Begriffen. Denn was die Ideen betrifft, so kann es in Ansehung derselben gar keine synthetischen Urtheile

theile geben, die objectiv-gültig sind. Es hat zwar den Schein, daß diejenigen Sätze, die unter dem Titel von Grundsätzen des reinen Verstandes aufgeführt worden sind, und deren Inhalt lediglich in reinen Verstandesbegriffen besteht, direct-synthetisch sind. Allein es ist gezeigt worden, daß dieselben keine objective Gültigkeit haben, so fern die Kategorien in ihrer ursprünglichen Bedeutung genommen werden, sondern daß diese nur dann ihnen zugestanden werden muß, wenn diese Begriffe Zeitbestimmungen a priori sind, da dann ein solcher synthetischer Satz objectiv-gültig ist, so fern er das Mannigfaltige der empirischen Anschauung in Beziehung auf die Zeit durch die Kategorie als nothwendig verbunden vorstellt, und mithin eine Regel der Anwendung der Kategorien auf empirische Gegenstände enthält. Ob er also gleich ein synthetischer und apodictisch gewisser Satz ist, so ist er doch nicht direct-synthetisch, und mithin kein Dogma, weil er nicht in der ursprünglichen Bedeutung seiner Begriffe gültig ist. Grundsatz aber heißt er, und nicht Lehrsatz, nicht darum, weil er etwa nicht bewiesen werden dürfte, sondern daher, weil er seinen Beweisgrund, nämlich die Erfahrung, selbst zuerst möglich macht. Demnach kann auch die dogmatische Methode, die darin bestehen würde, daß man Begriffe zusammen setzt, und diese Synthesis, ohne sie aus transcendentalen Gründen herzuleiten, für objectiv-gültig erklärt, in der Philosophie nicht aufgenommen werden.

Des ersten Hauptstücks
zweyter Abschnitt.

# Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehen wir die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Wenn gewisse Sätze und zugleich ihr Gegentheil apodictisch bewiesen werden, so ist diese Erscheinung eine Antithetik der reinen Vernunft. Eine solche kann es nun im Ernste niemahls geben, und die Auflösung des Scheins, der die Vernunft für zwey entgegen gesetzte Behauptungen zu bestimmen sucht, muß allemahl geschehen können. Die Vernunft trifft einen Widerstreit an, wenn sie zur obersten Bedingung der als bedingt gedachten objectiven Einheit der empirischen Anschauung steigt. Allein der Grund davon ist der, daß sie das Unbedingte selbst, in diesem Falle, zu einem Gegenstande der Anschauung macht, da sie dann nothwendiger Weise mit sich selbst uneins werden muß, so wohl wenn sie das Unbedingte als ein Glied der Reihe, nämlich als das letzte, als auch wenn sie die Reihe selbst für das Schlechthin-unbedingte ansieht. In Ansehung der psychologischen und der theologischen Idee hat die Critik zwar bewiesen, daß die Behauptungen der objectiven Gültigkeit derselben synthetische Sätze sind, deren Gewißheit auf keine für die Vernunft befriedigende Art dargethan werden kann: allein eine Anti-

thetik traf sie doch in Rücksicht derselben nicht an. Der Grund davon ist einleuchtend. Derjenige, welcher behauptet: die Seele ist eine einfache Substanz, bemerkt wohl, daß dieser Gegenstand ihm doch gar nicht gegeben ist, da dasjenige, was in dieser Rücksicht gegeben ist, nichts mehr als die Beziehung der Vorstellungen auf sein denkendes Subject ist, und er sieht ein, daß dasjenige, was als gegeben durch den Begriff der Substanz gedacht wird, jederzeit zusammen gesetzt ist. Er kann daher nicht anders als diese einfache Substanz der Seele als nicht gegeben, das ist: bloß als ein Noumenon denken. So verhält es sich auch mit dem Gegenstande der theologischen Idee. Denn dieser soll als ein Wesen, das alle Realität in sich vereinigt, gedacht werden. Es ist offenbar, daß ein solches Object als nicht gegeben angesehen wird. Was also die psychologische und theologische Idee, und auch die zwey letzten kosmologischen Ideen betrifft, so haben dieselben das Eigenthümliche an sich, daß man ihre Gegenstände als Objecte, die nicht in der Anschauung gegeben sind, denken kann. Dieser Gedanke ist freylich nichts mehr als die bloße Vorstellung einer objectiven Einheit, welcher die Idee correspondirt. Aber eine Antithetik der Vernunft kann hier nicht Statt finden, da das Unbedingte als ein Noumenon zu denken möglich ist, und nur nicht als Erscheinung, mithin nicht als gegeben vorgestellt werden darf. Wenn man demnach zwar auf die dogmatische Behauptung der objectiven Realität der Idee Verzicht thun muß, so kann doch auch kein Gegner das Gegentheil davon darthun. Bey dieser Gleichheit der objectiven

Gründe und Gegengründe für eine solche Behauptung kommt es sodann auf subjective Gründe, und zwar der Vernunft selbst, an, die sie bestimmen und den Ausschlag geben. Da zeigt sich nun, daß eben diese reine Vernunft, so fern sie practisch ist, ein Interesse für die Sätze: es ist ein Gott; der Mensch ist ein freyes Wesen; die Seele ist von beharrlicher Natur, erzeugt; und diese dadurch bewirkte subjective Maxime kann die Vernunft für die Annahme derselben bestimmen. Das aber wird jeder Vernünftige gestehen, daß Prüfung der Gründe, eben so wohl derjenigen, welche die Vernunft für die Behauptung dieser Sätze, als derer, die man für ihr Gegentheil hervor zu bringen hat, einem jeden erlaubt seyn muß, und daß es tadelhaft und unvernünftig sey, der Vernunft vorzuschreiben, für welche Seite sie sich nothwendig erklären müsse. Daß eine gesunde Critik der reinen Vernunft, die sie mit sich selbst vereinigt, nicht früher entstanden ist, das kann man großen Theils der Ungereimtheit Schuld geben, welche die Freyheit, seine Gedanken laut zu sagen, oft eingeschränkt hat. Auch für akademische Unterweisungen ist nichts empfehlungswürdiger als diese Critik. Die Methode, welche man bisweilen einschlägt, junge Gemüther bey Zeiten gegen das Gift des Unglaubens zu verwahren, und zu dem Ende sie entweder mit den Gründen desselben unbekannt erhält, oder dieselben im verächtlichen Lichte ihnen zeigt, ist verwerflich und verfehlt über dies ihren Zweck. Denn der nachdenkende Jüngling wird, so bald er sich der Vormundschaft, die seine Freyheit zu denken auf irgend eine Weise hindert,

ent-

entrissen zu seyn glaubt, desto mehr für das Gegentheil gewisser dogmatischer Behauptungen gestimmt seyn, je mehr er Unlauterkeit bey denjenigen spüren wird, die sie ihm beyzubringen suchten. In wissentschaftlicher, und vorzüglich in speculativer, Hinsicht ist aber außer dieser Aufrichtigkeit gegen Andere nichts so dringend zu empfehlen, als Aufrichtigkeit gegen sich selbst. Es giebt so viele, mit dem Zwecke der Vernunft sehr wenig zusammen stimmende, subjective Gründe, die das Gemüth stimmen, den Mangel der Einsicht sich selbst zu verschweigen, daß man nicht mißtrauisch genug gegen sich selbst seyn kann, und bey jedem vermeintlichen Schritte an neuer Einsicht nicht sorgfältig genug nach allen etwanigen subjectiven Gründen, die unser Urtheil bestimmen, sich umsehen kann.

Außer dem beschriebenen dogmatischen und dem von uns gewählten critischen Gebrauche der reinen Vernunft, giebt es noch einen **skeptischen** Gebrauch derselben, der eben so wenig zulässig als der erstere ist. Es ist freylich nicht zu billigen, wenn man damit umgeht, der Vernunft auf beyden Seiten Waffen zu reichen, und alsdann ihrer Uneinigkeit spöttisch zuzusehen. Allein es giebt doch einen Punct, aus welchem man dieses Verfahren ansehen kann, um weniger unzufrieden damit zu seyn. Bedenkt man nämlich, daß der wahren Selbstbefriedigung der Vernunft nichts so sehr als die dogmatische Methode im Wege ist, dann scheint wohl kein Verfahren anfänglich heilsamer für sie zu seyn, als dasjenige, welches vermögend ist, sie aus ihrem dogmatischen Schlummer

zu

zu erwecken. Allein die Vernunft vollständig befriedigen, diese Absicht kann doch durch den skeptischen Gebrauch derselben nie erreicht werden. Er ist nur als eine Vorbereitung zur Critik der Vernunft anzusehen, und diese ist es, in der die Vernunft ihre letzte Befriedigung allein finden kann. Indessen verkennt der Skeptiker sehr oft seinen wahren Beruf, und giebt sich ein philosophisches Ansehen, indem er alle Nachforschungen der speculativen Vernunft für vergebliche Unternehmungen erklärt. Daher ist es noch nöthig, diese Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzustellen.

## Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.

Der skeptische Gebrauch der reinen Vernunft zeigt sich in der Behauptung, daß alles Wissen aus reiner Vernunft unmöglich ist. Nun ist dieses das Resultat der Critik selbst. Was ist es denn, das diese Critik der reinen Vernunft von jenem Skepticismus unterscheidet?

Der Inbegriff aller Gegenstände für unsre mögliche Erkenntniß kann mit dem scheinbaren Horizonte verglichen werden. Derselbe stellt sich dem Auge als eine ebene Fläche vor, die unbestimmt weit sich erstreckt, und irgend wo beschränkt ist. Der Skeptiker ist mit demjenigen zu vergleichen, der es bey dieser Wahrnehmung bewenden läßt, und daher nicht im Stande ist, zu bestimmen, wie weit wohl die Darstellung der Gegenstände auf dieser Fläche gehen könne.

Er

Er geht aber meisten Theils weiter. Denn er behauptet schlechthin, daß gewisse Erkenntnisse gar nicht möglich sind, ohne doch den Umfang aller möglichen Erkenntnisse genau anzugeben. Dieses Verfahren kann daher wohl dazu dienen, unsre Unwissenheit uns aufzudecken, und die gegenwärtigen Schranken der Vernunft zu zeigen; allein da es doch eigentlich die Grenzen derselben nicht aufdeckt, so kann das Nachforschen nach diesen Erkenntnissen dadurch niemahls für überflüssig erklärt werden. Die Critik dagegen hat dasjenige in Ansehung aller Erkenntnisse gethan, was der Mathematiker für die Erdkunde thut. Dieser bestimmt den Halbmesser der Krümmung aus dem Bogen, den er auf der Oberfläche der Erde mißt, und setzt sich dadurch in den Stand, die Größe dieser Oberfläche, und so die Grenzen der Erdkunde, a priori zu bestimmen. Die Critik hat die Natur synthetischer Urtheile a priori angegeben, und hat gezeigt, daß die objective Gültigkeit derselben darauf beruhe, daß sie die Anwendung der Kategorien auf empirische Anschauungen, um dadurch Gegenstände vorzustellen, enthalten. Hierdurch gelangte sie dahin, die Grenzen der objectiven Möglichkeit aller unsrer Vorstellungen selbst zu umschreiben, so daß man nunmehr genau bestimmen kann, welche Gegenstände außer unsrer Erkenntnißfläche liegen, und welche noch darin angetroffen werden. Diese Fläche ist nicht eine unbestimmbar weit fortgehende Ebene, von der man nur so viel sagen kann, daß sie überhaupt beschränkt sey, die Schranken selbst aber niemahls angeben könnte; sondern sie ist mit einer Sphäre zu vergleichen, deren Halbmesser man aus

der Krümmung eines Bogens angeben kann. Die Deduction der Kategorien und der Grundsätze des reinen Verstandes hat diesen Halbmesser, und auf diese Weise die Größe der Fläche, auf der uns Gegenstände zu einer möglichen Erkenntniß gegeben sind, das ist: das Feld der Erfahrung, bestimmt. Was außer dieser Fläche liegen mag, ist uns nicht gegeben, und auch der bloß problematische Gedanke dieser objectiven Einheit kann zu nichts mehr dienen, als zum bessern und umfassendern Erkenntnisse der Gegenstände der Erfahrung.

Der Skeptiker greift die Beobachtungen des Dogmatikers an, und unterwirft sie der Prüfung, ja, da er sie nicht gehörig gesichert befindet, gar dem Tadel. Dieses Verfahren führt nothwendig auf Zweifel, gegen welche man vorher das Auge verschlossen hatte. Es ist gewiß, daß dieser Schritt die Sache der Vernunft weiter bringen muß; allein der ganze Vortheil, den er schafft, erstreckt sich doch nicht weiter, als daß er uns unser eingebildetes Wissen aufdeckt. Er ist der zweyte Schritt der speculativen Vernunft, der auf den dogmatischen Gebrauch derselben folgt, und man muß ihn die Censur der Vernunft nennen. Der dritte Schritt, der noch nothwendig nachfolgen mußte, ist der der Critik der Vernunft. Der Skepticismus beschäfftigt sich mit einem Factum, nämlich mit dem, daß gewisse Erkenntnisse noch gar nicht so gewiß sind, als wir es uns einbilden. Diese dadurch geoffenbarte Unwissenheit kann nicht anders als die Wißbegierde rege machen, neue Mittel aufzusuchen, die uns zur Erweiterung unsrer Einsichten führen können. Bevor dem-

demnach die Vernunft den critischen Weg eingeschlagen hat, muß ganz natürlich alles beym Alten bleiben. Dieser aber ist es, auf dem sie das Empirische, nämlich unsre gegebene Unwissenheit, verläßt, und, indem sie den Bedingungen der Erkenntniß nachforscht, zu einer Erkenntniß a priori der Grenzen unsrer möglichen Erkenntnisse gelangt, wornach sie sodann a priori zu bestimmen im Stande ist, welche Gegenstände in ihre Erkenntniß-Sphäre gehören, und welche davon ausgeschlossen sind. Aus dem Mangel jener Grenzbestimmung erfolgt das, daß der Skeptiker, der den transcendenten Gebrauch der Verstandesgrundsätze nicht zugesteht, in der That aber doch den eigentlichen Unterschied zwischen diesem transcendenten und dem immanenten Gebrauche derselben nicht bemerkt, auch endlich die Gültigkeit dieses letztern zu bezweifeln anfängt. Dieses letztere begegnete unter andern dem berühmten und scharfsinnigen David Hume. Der große Mann hatte es vielleicht in Gedanken, daß wir in vielen Urtheilen aus dem Begriffe des Subjects hinaus gehen, und mit demselben Bestimmungen verknüpfen, die wir doch gar nicht darin finden, wiewohl er die Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urtheilen doch niemahls deutlich angegeben hat. So viel ist wenigstens gewiß, daß er die Schwierigkeit sehr lebhaft gefühlt hat, die den Verstand drückt, wenn er sich Rechenschaft von der objectiven Gültigkeit der synthetischen Urtheile a priori geben will. Er zeigte dieses in Ansehung des Satzes der Causalität, welchem Grundsatze des reinen Verstandes er die stricte Allgemeinheit entzog, und dieselbe, die wir ihm im

im Erfahrungsgebrauche beylegen, bloß für subjectiv ausgab. Die zur Gewohnheit gewordene Art zu urtheilen läßt, wie er meint, das bloß Subjective darin nicht leicht bemerken, und es ist lediglich eine Ueberredung, die diesem Satze objective Gültigkeit beylegt, die er doch nicht haben kann. So viel ist gewiß, daß, was die bestimmten Wirkungen der Ursachen, oder umgekehrt, die Ursachen betrifft, deren Wirkungen gegeben worden sind, wir dieselben lediglich von der Erfahrung hernehmen können. Indem der scharfsinnige Hume dieses bemerkte, so scheint es, daß er damit den Grundsatz der Causalität selbst verwechselt, und daher, weil wir die Wirkungen der Ursachen a priori niemahls bestimmen können, geglaubt habe, daß der Satz selbst: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, selbst empirisch und keinesweges allgemein wahr sey. Er schloß demnach fälschlich aus der Zufälligkeit unsrer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst, und hielt die Anwendung desselben auf Gegenstände, die uns in der Erfahrung gegeben sind, eben so unbefugt, als es die ist auf Gegenstände, die uns gar nicht gegeben seyn können. Indem er bloß auf die Synthesis der Begriffe sah, und auf das eigentliche Princip, nämlich die Möglichkeit der Erfahrung einer Begebenheit, nicht fiel, hielt er sie überhaupt für unstatthaft. Es war auch lediglich dieser Satz der Causalität, den er angriff, ungeachtet doch die nämliche Schwierigkeit, eine Synthesis a priori zu begreifen, er auch in Ansehung aller übrigen Grundsätze des reinen Verstandes hätte antreffen müssen. Wahrscheinlich würde er aber auf die wahre Hebung der-

derselben, und damit auch auf den Unterschied eines transcendenten und immanenten Gebrauchs derselben gekommen seyn, wenn er nur auf das Princip gefallen wäre, wornach er die bestimmte Zahl derselben hätte angeben können. Da er nun ohne alle Gründe der Vernunft das Vermögen absprach, sich bis über das Gebieth der Erfahrung zu erweitern; so war es natürlich, wenn man diesen Ausspruch bezweifelte, und dasjenige von der künftigen Zeit erwartete, worin es etwa der Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche noch nicht geglückt war.

Demnach ist der Skepticismus eigentlich nur die Vorübung zu einer gesunden Critik des Verstandes und der Vernunft, aber er ist nicht vermögend, ein System selbst zu seyn, in dem die Vernunft Befriedigung finden könnte. Wenn er dahin gelangt ist, den Dogmatiker in seinen Aussprüchen zweifelhaft zu machen, so hat er seinen Beruf erfüllt. Denselben würde er aber verfehlen, und selbst Dogmatiker werden, wenn er ohne eine vollendete Critik der Vernunft behaupten wollte, daß es schlechthin unmöglich sey, diejenigen Erkenntnisse jemahls zu erreichen, welche der erstere schon zu besitzen vermeint.

Des ersten Hauptstücks
dritter Abschnitt.

## Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

Wenn etwas in der Erfahrung gegeben ist, und seinem Daseyn nach als bedingt gedacht wird, die Bedingung aber nicht bekannt ist, sondern erst gesucht werden soll; so ist es erlaubt, etwas anzunehmen, welches den Erfahrungsgesetzen gemäß als eine mögliche Bedingung der gegebenen Erscheinung gedacht werden kann. Unter mehrern solchen Erklärungsgründen hat derjenige den meisten Anspruch auf objective Gültigkeit, aus welchem das Gegebene vollständig hergeleitet werden kann, ohne noch anderer Nebenbedingungen zu bedürfen, die dasjenige in der Erscheinung, das aus dem angenommenen Grunde noch nicht fließt, erklären, indem doch sonst die Zusammenstimmung mehrerer Bedingungen nur zufällig und eines abermahligen Erklärungsgrundes bedürftig seyn würde. Die Annahme eines Erklärungsgrundes, der als Bedingung eines in der Erfahrung Gegebenen und dem Daseyn nach Bedingten gedacht werden kann, ist eine Hypothese.

Aus dem allen, was die Critik geleistet hat, wird nun wohl von selbst klar seyn, daß in dem reinen speculativen Gebrauche der Vernunft, wo alles Wissen nicht möglich ist, auch nicht einmahl Hypothesen erlaubt seyn können. Ist etwas in der Erfahrung als bedingt

gegeben, so weiß ich, daß seine Bedingung ebenfalls ein Gegebenes ist, wenn ich auch gleich sie noch nicht kenne. Will ich demnach eine Hypothese machen, so ist es nothwendig, dasjenige, was ich als Bedingung annehme, den Gesetzen der Anschauung und des Denkens gemäß zu bestimmen. Zu etwas Gegebenem die Bedingung in einem Verstande setzen, der selbst anschauet; oder in einer Anziehungskraft ohne alle Berührung; oder in einer besondern Art Substanzen, die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wären; oder in einer Gemeinschaft der Substanzen, die von derjenigen unterschieden ist, welche Erfahrung an die Hand giebt; oder in einer Gegenwart, die nicht im Raume, und einer Dauer, die nicht in der Zeit ist: das alles kann gar nicht erlaubt seyn, einmahl, weil ich doch a priori, nämlich aus den a priori bestimmten Gesetzen des empirischen Verstandesgebrauchs, versichert bin, daß die mir noch unbekannte Bedingung des gegebenen Bedingten ein Gegenstand der Erfahrung seyn muß, und zweytens, weil ich meine Absicht verfehlen würde. Ich suche Begreiflichkeit in Ansehung eines Gegebenen, und wende mich darum zu etwas, das mir ganz unverständlich ist. Indem ich das Interesse der Vernunft durch die Annahme eines Absolut-unbedingten befriedige, würde ich dem Verstandesgebrauche allen möglichen Abbruch thun. Sich der Ideen als regulativer Principien bedienen, das ist ein zulässiger Gebrauch derselben, weil er zur Beförderung der Verstandeseinheit abzweckt. In dieser Absicht ist es erlaubt, sich die Seele als einfach zu denken, lediglich um nach dieser Idee alle Gemüths-

kräfte auf eine einzige Grundkraft zu bringen, zum wenigsten hiernach eine Anleitung zu haben. Aber die Seele als einfache Substanz annehmen, das würde ein gänzlich willkührliches Unternehmen seyn, indem dasjenige, was ich durch den Begriff der Substanz denken kann, jederzeit in der äußern Anschauung gegeben, und mithin zusammen gesetzt seyn muß.

Ueber dies haben diese transcendentalen Hypothesen nicht diejenige Eigenschaft, welche Hypothesen nothwendig ist, wenn sie annehmungswürdig seyn sollen, nämlich die Zulänglichkeit, um das Gegebene vollständig daraus abzuleiten. Nimmt man eine unbeschränkt-vollkommene Ursache an, um die Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe in der Welt sich zu erklären; so scheint es, daß die Uebel in der Welt mit dieser Voraussetzung nicht zusammen stimmen, und man bedarf eines neuen Erklärungsgrundes, um deren Daseyn daraus folgern zu können. Eben so bedarf die beständig vom Körper abhängende Gemüthsstimmung des Menschen, die nicht aus der Selbständigkeit der Seele sich will erklären lassen, einer neuen Hypothese.

Meint man aber, alle diese Vernunftbehauptungen beweisen zu können, so muß man wohl bemerken, daß die Beweise apodictisch seyn müssen. Die objective Gültigkeit der Ideen wahrscheinlich machen wollen, das würde eine gänzliche Verkennung der eigenthümlichen Natur derselben verrathen. Denn wahrscheinlich kann nur der Erklärungsgrund seyn, aus welchem etwas Gegebenes als eine Folge von ihm auf eine leichte Art hergeleitet werden, und der jederzeit als gegeben vorgestellt werden kann. Die Gegenstände

der

der Ideen können aber nicht als gegeben gedacht werden, und die Beweise der Wirklichkeit derselben müssen daher nothwendig a priori seyn.

Ob aber gleich Hypothesen im Felde der reinen speculativen Vernunft nicht erlaubt sind, wenn man darunter Sätze meint, die gewiß seyn müssen, weil etwas Gegebenes sich als Folge von ihnen ableiten läßt; so können sie doch erlaubt seyn, um sie lediglich gegen einen Gegner, der sie dogmatisch bestreitet, zu vertheidigen, das ist zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche. Wenn die reine Vernunft, so fern sie practisch ist, ein Interesse für die objective Gültigkeit der Ideen des Daseyns Gottes, der Freyheit, und der Unsterblichkeit der Seele erzeugt, und die Annahme derselben in practischer Hinsicht, nämlich als Postulate, zulässig ist, wenn sie es gleich in speculativer, als Hypothesen, nicht war: so kommt alles darauf an, sich zu versichern, daß auch ihr Gegentheil nicht bewiesen werden kann. Der Gegner aber, den wir meinen, der würde in uns selbst seyn. Denn die speculative Vernunft, wenn sie durch Critik nicht hinlänglich mit sich selbst einstimmig geworden ist, ist eben so wohl geneigt, dem Gegebenen in der Erfahrung Erklärungsgründe vorzusetzen, die das Gegentheil von der objectiven Gültigkeit jener Ideen sind, als sie es aus gleichem Grunde für dieselben ist. Nun ist es a priori gewiß, daß kein Schluß uns von dem in der Erfahrung Gegebenen zu Gegenständen führen könne, die uns nicht gegeben werden können, sondern daß im Gegentheile die Bedingung eines jeden Gegebenen immer wieder in der Erfahrung angetroffen

wer-

werden müsse, und daß die Gründe für das Nichtseyn der Gegenstände der Ideen eben so wohl als für ihre Wirklichkeit von ganz anderer Art seyn müssen, als es alle die sind, welche die speculative Vernunft hervor bringen kann. In dieser Lage der Sachen ist es erlaubt, wenn das Gemüth zum Bezweifeln der objectiven Realität der Ideen durch Hypothesen verleitet wird, andere Hypothesen zu ersinnen, die diesen das Gegengewicht halten, welches niemahls ein schweres Unternehmen seyn wird. Wenn z. B. die Zufälligkeit der Zeugungen der Menschen, die vom Unterhalte, von den Launen der Regierung, oft sogar vom Laster abhängen, uns die über dieses Leben hinaus sich erstreckende Bestimmung des Menschen zweifelhaft machen; so können wir dieser Bedenklichkeit einen andern Grund entgegen setzen, und dagegen als möglich denken, daß das eigentliche Leben des Menschen im Intelligibeln liege, das mit der Geburt nicht angefangen habe, und mit dem Tode nicht endigen werde, und daß dieses Leben nur das Leben in der Anschauung und das bloße Bild des reinen geistigen Lebens sey; daß, wenn wir die Gegenstände erkennen könnten, wie sie an sich sind, ohne in der Anschauung gegeben zu seyn, wir uns in einer Welt geistiger Naturen finden würden, mit welchen unsre einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod aufhören werde. Mit dem allen soll der objectiven Bedeutung dieser Vorstellungsarten keinesweges das Wort geredet, sondern nur der erlaubte Fall angezeigt werden, da man sich der Hypothesen im speculativen Gebrauche der Vernunft bedienen kann. Wir können uns nämlich der-

derselben bedienen, aber nicht auf eine dogmatische Art, um unsre Erkenntniß bis über das Gebieth der Erfahrung zu erweitern, sondern nur auf polemische Weise, lediglich um die auch auf Hypothesen sich gründende Angriffe eines Gegners zu vernichten.

## Des ersten Hauptstücks vierter Abschnitt.

# Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

Es hat anfänglich viel befremdendes an sich, daß man in einigen Sätzen aus einem Begriffe hinaus gehen, und einen andern, der doch nicht in ihm gedacht worden ist, gleichwohl a priori mit demselben verknüpfen kann. Die Mathematik giebt freylich an jedem ihrer Sätze Beyspiele von dieser Synthesis a priori. Da aber dieselbe jederzeit vermittelst der Darstellung in der reinen Anschauung begriffen wird, so scheint die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Synthesis in den mathematischen Urtheilen keiner Schwierigkeit unterworfen zu seyn. Allein diejenige, die in den Grundsätzen des reinen Verstandes Statt findet, kann auf diesem Wege nicht begriffen werden. Wäre man früher aufmerksam darauf gewesen, daß diese Sätze gar nicht auf analytische gebracht werden können, so würde vielleicht die wahre Auflösung der Schwierigkeit nicht so lange unterblieben seyn. Die Critik hat dieselbe gegeben, indem sie gezeigt hat, daß

diese Synthesis darum objectiv ist, weil dadurch der Begriff eines Objects allererst entspringt, und so z. B. dadurch, daß das Geschehene als Wirkung gedacht wird, dasselbe als objective Einheit, das ist: eine Verbindung des Mannigfaltigen als nothwendig und für jedermann gültig, vorgestellt, und so von der bloß subjectiven Verbindung in der Wahrnehmung unterschieden wird. Diese Deduction solcher synthetischer Behauptungen a priori ist jederzeit nothwendig. Denn wie will man wohl ohne dieselbe sich gegen die Gefahr schützen, bey dem großen Scheine von objectiver Gültigkeit, der den synthetischen Vernunftbehauptungen eigen ist, dieselbe ihnen nicht anzuerkennen. Es auf den Ausspruch des gesunden Menschenverstandes ankommen lassen wollen, scheint doch sehr bedenklich zu seyn, so lange man sich des Gesetzes nicht bewußt ist, wornach derselbe entscheidet. Wenn man es aber mit Ueberzeugung angenommen hat, daß es eine ursprünglich nothwendige Synthesis giebt, die zwar für sich selbst leer und ohne alle objective Bedeutung ist, dennoch, so fern etwas gegeben ist, die nothwendige Verknüpfung, die doch in ihm, als einem vorgestellten Objecte, gedacht wird, hervor bringt, so giebt dieses den wahren Probirstein ab, wovon man sicher die wahren von den falschen synthetischen Behauptungen a priori, unterscheiden kann. So scheinbar es nun auch immer seyn mag, daß, da das Ich in allem Denken jederzeit als Subject vorkommt, und auch in dieser Vorstellung nichts Mannigfaltiges angetroffen wird, Ich selbst, (als existirendes Object,) nur als Subject existire und einfacher Natur bin;

so

so hat mich doch die Critik vollständig in Ansehung der objectiven Gültigkeit des Begriffs der Substanz belehrt. Denn da sehe ich nun wohl, daß dieser Begriff die nothwendige Verknüpfung in die empirische Anschauung bringt, wodurch die Vorstellung eines Wechsels als eines Objects möglich wird, und zwar auf die Art, daß dieser reinen Synthesis gemäß etwas im Raume Gegebenes als beharrlich, und die Bestimmungen desselben als wechselnd vorgestellt werden. Nun ist hier nichts als die Beziehung aller meiner Vorstellungen auf mein Ich gegeben, und ich habe daran nichts mehr, als die Exposition des Begriffs Denken. Aber eine beharrliche Anschauung dieser Vorstellung Ich ist mir nicht gegeben. Und wenn nun auch wirklich dieser Vorstellung ein Object zum Grunde läge, so folgt aus der einfachen Vorstellung Ich noch keinesweges, daß dasselbe eine einfache Substanz sey. Es ist möglich, daß durch keine dieser Vorstellungen dasselbe gedacht werden könne, und dasselbe weder Substanz noch Accidenz, weder einfach noch zusammen gesetzt sey, daher, weil der Begriff dieses Objects lediglich der Begriff eines Noumenons, (eines Objects, so fern es nicht gegeben ist,) seyn kann. In Ansehung aller transcendentalen Beweise wird man demnach wohl thun, wenn man folgende Regeln niemahls aus den Augen läßt.

Erstlich ist es nothwendig, daß, ehe man einen solchen Beweis versucht, man zuörderst das Princip überdenke, worauf man ihn gründen will. Was nun die Beweise für die objective Realität der Vernunftbegriffe betrifft, so ist es klar, daß das Princip

einer

einer möglichen Erfahrung ihnen nicht untergelegt werden kann. Denn die Gegenstände derselben übersteigen die gesammte Sphäre der Erfahrung. Auch kann man sich der Grundsätze des reinen Verstandes nicht bedienen, um durch deren Leitung zu der Wirklichkeit der Objecte der Ideen zu gelangen. Denn obgleich dieselben eine objective Synthesis enthalten, so betrifft diese objective Wahrheit doch lediglich die Gegenstände der Erfahrung. Das einzige Mittel, in diesen Fällen zum Ziele zu gelangen, ist, daß die reine Vernunft selbst einen Grundsatz enthalte, vermittelst dessen sie Kenntnisse von Gegenständen, die alle Erfahrung übersteigen, sich verschaffen könnte. Eine critische Beleuchtung des Vernunftvermögens hat uns aber überführt, daß die Vernunft zwar besondere Grundsätze habe, die aber für sich selbst betrachtet gar nicht objectiv-gültig, sondern, daß sie es nur als regulative Principien, folglich doch nur in Beziehung auf Erfahrung sind.

Die zweyte Bemerkung, die wir machen, ist die, daß zu jedem transcendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Ein mathematischer Satz kann auf mehrere Art bewiesen werden, wovon der Grund darin liegt, daß der Beweis vermittelst der Darstellung einer reinen Anschauung, die dem Begriffe des Satzes entspricht, geführt wird, der Begriff aber, als allgemeine Vorstellung, unendlich viele Anschauungen unter sich faßt, mithin die Synthesis, die der Satz ausdruckt, auf eine verschiedene Art im Einzelnen vorgestellt werden kann. Dagegen gehe ich, um zur Einsicht einer transcendentalen Synthesis zu

gelan-

gelangen, nicht aus den Begriffen zu der Anschauung. Der Beweis für dieselbe ist daher entweder gar nicht möglich, oder er wird zu der Einsicht führen, daß diese Synthesis diejenige nothwendige Verknüpfung ist, welche in der Vorstellung der Gegenstände in der Erfahrung angetroffen wird.

Drittens bemerken wir, daß diese transcendentalen Beweise niemahls apagogisch, sondern jederzeit direct seyn müssen. Die Mathematik ist die einzige Wissenschaft, in welcher die apagogische Beweisart eben so wohl zur strengen Gewißheit führt, als die directe. Der Grund davon liegt aber wiederum in der Construction ihrer Begriffe. Um davon gewiß zu werden, daß in einem geradlinigen Dreyecke, in welchem zwey Winkel einander gleich sind, auch die Seiten, die denselben gegen über liegen, gleich sind, nehme ich das Gegentheil an, und finde in der Darstellung des Einzelnen, daß unter dieser Voraussetzung der Theil so groß ist als das Ganze. Weil nun diese Darstellung des Einzelnen in der reinen Anschauung geschieht, so ist hier ein Uebergang vom Einzelnen zum Allgemeinen, nämlich die Einsicht möglich, daß die Synthesis, die in dem einzelnen Dreyecke zu einem Widerspruche führt, in einem jeden Statt finden müsse. Nehme ich dagegen einen transcendentalen Satz, so ist es gewiß, daß, da einmahl die Begriffe desselben synthetisch verbunden sind, kein logischer Widerspruch gefunden werden könne, wenn man das Subject eines solchen Satzes mit dem Gegentheile seines Prädicats verbindet; und daß zum zweyten, da man demselben keine reine correspondirende Anschauung unter-

terlegen kann, auch kein eigentlicher realer Widerstreit a priori ohne alle Beziehung auf empirische Anschauung einzusehen möglich ist. Glaubt man den Satz der Causalität apagogisch und apodictisch beweisen zu können, so zeigt man damit an, daß man ihn für einen analytischen Satz halte. Man verwechselt nämlich den Begriff des Geschehenen mit dem der Wirkung, in welchem Begriffe man allerdings das Verhältniß eines Gegebenen zu einer Ursache antrifft. Hält man ihn aber für einen synthetischen Satz, und hofft gleichwohl, ihn apagogisch zu beweisen, so muß man bemerken, daß der Widerspruch, den man unter Voraussetzung seines Gegentheils zu erhalten glaubt, nothwendig real seyn müsse. Nun aber ist es auch noch nicht genug, daß man diesen Widerstreit in Ansehung einer gewissen Begebenheit, folglich empirisch, finde. Der Satz ist a priori, und man soll die reale Unmöglichkeit des Nichtseyns einer Ursache von etwas Geschehenem a priori zeigen. Auf gleiche Art verhält es sich mit allen transcendentalen Beweisen. Es ist bloß die directe Beweisart, die in Ansehung derselben möglich ist, und die auch hier so wie überhaupt vor der apagogischen das Verdienst hat, daß sie, noch über dies, daß sie zur Gewißheit führt, zugleich die eigentliche Quelle dieser Einsicht offenbart. Dieselbe ist hier keine andere als das Princip der Möglichkeit der Erfahrung, wornach ich a priori gewiß bin, daß alle Grundsätze des reinen Verstandes objectiv-gültig sind daher, weil denselben gemäß das in der empirischen Anschauung Gegebene als Object gedacht wird.

## Der transcendentalen Methoden-Lehre zweytes Hauptstück.

# Der Kanon der reinen Vernunft.

Die transcendentale Analytik hat die Grundsätze a priori angegeben, auf welchen ein richtiger Gebrauch unsrer Erkenntnißkräfte beruhet, und auch zugleich den ganzen Umfang genau bestimmt, innerhalb dessen dieser Gebrauch lediglich richtig seyn kann. Diese Wissenschaft ist demnach der Canon des reinen Verstandes, und der Umfang, in dem jene Grundsätze constitutiv und zur Erkenntniß abzweckend sind, ist das Gebieth der Erfahrung. Was aber die Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche betrifft, so enthält dieselbe keine Grundsätze, deren Inbegriff ein Kanon genannt werden könnte. Das größte Geschäfft der speculativen Vernunft besteht in einer Disciplin gegen sich selbst, lediglich um zu verhüthen, gewisse ihr eigenthümliche Gesetze nicht als unmittelbar Erkenntniß begründend, sondern nur als regulative Principien anzusehen, die dazu dienen, den mannigfaltigen Erfahrungserkenntnissen eine Einheit zu geben, die ihnen doch nur zufällig ist, und ohne welche sie schon Erkenntnisse sind. Wenn nun die reine Vernunft bloß speculativ wäre, so würde es keinen Kanon derselben geben können. Da es aber außer dem speculativen Vernunftgebrauche, der aber nicht durch sich selbst besteht, sondern nur in Beziehung auf Erfahrung jederzeit regulativ ist, einen practischen, durch sich selbst bestehenden, Gebrauch

brauch der reinen Vernunft giebt; so wird ein Kanon derselben, so fern sie practisch ist, Statt finden.

Des Kanons der reinen Vernunft
erster Abschnitt.

## Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft.

Wenn wir das Resultat der transcendentalen Dialectik überlegen, welches darin bestand, daß den Vernunftbegriffen eine gewisse objective Gültigkeit zugestanden werden darf, nämlich diejenige, wornach sie zu einer Leitung für den Verstand in seinem empirischen Gebrauche dienen: so finden wir wohl, daß dasselbe doch nicht gänzlich unserm Interesse Genüge thut. Es ist nicht zu läugnen, daß wir die objective Realität dieser Idee im eigentlichen Sinne, einzusehen wünschen, diejenige, in welcher sie unmittelbar Gegenstände vorstellt, und daß wir den für die Erfahrung abzweckenden Gebrauch nur als beyläufig betrachten mögen. Es sind eigentlich die drey Ideen: die Freyheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes, an deren objective Gültigkeit wir dieses Interesse knüpfen, und die Realität der übrigen interessirt uns nur so fern sie mit eben diesen im Zusammenhange stehen.

Werfen wir auf dieses Interesse einen Blick, so ist es leicht zu bemerken, daß dasselbe sehr wenig speculativ seyn kann. Denn gesetzt auch, daß wir es einsehen

hen könnten, daß der Wille des Menschen frey sey, so würden wir doch diese Eigenschaft desselben bloß als intelligibel denken müssen, und es würde dessen ungeachtet gewiß bleiben, daß in der Erfahrung niemahls etwas gegeben seyn kann, was durch den Begriff einer Causalität, die selbst nicht angefangen hätte, gedacht werden müßte. Wir würden demnach bey aller dieser Einsicht die Aeußerungen des Willens als Begebenheiten ansehen, deren Ursachen aufzusuchen sind, und die Reihe der über einander liegenden Bestimmungsgründe würde eben so wohl als in indefinitum gehend gedacht werden müssen, als wenn wir diese Einsicht gar nicht hätten. Gesetzt ferner, daß die Seele eine einfache Substanz, und als solche unzerstörbar ist, so kann ein solcher Gegenstand lediglich als Noumenon gedacht werden. Wenn wir auch so glücklich wären, diese geistige Natur derselben a priori einzusehen, so würden wir doch damit keinen Erklärungsgrund für die Erscheinungen des innern Sinnes gewinnen. Diese sind uns das Gegebene, und den Gesetzen des Verstandes gemäß darf ich ihre Erklärungsgründe nur wieder im Gegebenen suchen, und niemahls einen Absprung ins Intelligible unternehmen. Wenn auch endlich das Daseyn einer höchsten Intelligenz bewiesen werden könnte, so würde ich zwar die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur an einen festen Punct knüpfen, allein dieses würde doch nur im allgemeinen geschehen können, nämlich nur durch den Gedanken eines Verhältnisses der gesammten Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Anschauung, zu einem bloß intelligibeln Substrate, das gar nicht gegeben

ben seyn kann. In der Naturforschung würde ich aber davon keinen constitutiven Gebrauch machen können, sondern im Gegentheile ein jedes Ereigniß derselben aus den Gesetzen der Natur zu erklären suchen müssen. Würde demnach nicht ein anderes Interesse als das speculative für die objective Realität dieser Ideen uns einnehmen, so würden wohl wahrscheinlich die mühsamen Versuche, sie zu beweisen, unterblieben seyn, da es sich doch a priori erkennen läßt, daß kein speculativer Gebrauch davon zu machen möglich ist. Ein jeder, der die Wichtigkeit, die er auf Untersuchungen setzt, die ihn zu solchen Einsichten führen sollen, überlegt, sieht leicht, daß dieses Interesse eigentlich practisch sey.

Ein Satz ist practisch, wenn er aussagt, daß etwas geschehen soll. Ist derselbe so beschaffen, daß er sich auf einen beliebigen, folglich empirischen, Zweck bezieht, und eine Regel ist, denselben zu erreichen, dann ist er nur subjectiv-gültig, weil dieser Zweck bloß subjectiv ist. Die Glückseligkeit ist der Inbegriff aller subjectiven Zwecke, und die verschiedenen Regeln, welche Anleitungen sind, sie zu erreichen, heißen Klugheitsregeln, (pragmatische Vorschriften.) Dagegen ist ein practischer Satz ein objectiv-practisches Gesetz, wenn er schlechthin aussagt, daß etwas geschehen soll, ohne alle Rücksicht auf etwanige subjective Zwecke. Der Zweck wird in diesem Falle von der reinen Vernunft selbst als Zweck vorgestellt, und ist daher für jedermann, das ist: objectiv-gültig. Es ist noch nicht der Ort, diese Untersuchung auszuführen, und wir berufen uns daher nur auf das Bewußtseyn

eines

eines jeden, wenn wir behaupten, daß das Sittengesetz jederzeit als ein objectiv-practisches Gesetz vorgestellt wird.

Aus der Erklärung eines objectiv-practischen Gesetzes erhellet, daß das Bewußtseyn eines solchen Gesetzes mit dem Bewußtseyn der practischen Freyheit verknüpft seyn müsse. Denn wenn ich mir einen Willen vorstelle, an welchen die reine Vernunft, ohne alle Rücksicht auf sinnliche Bestimmungsgründe, und gar gegen dieselben, eine Forderung thut; so ist das die Vorstellung eines freyen Willens. Ob derselbe nun auch subjectiv dadurch bestimmt wird, und ein moralischer Wille ist, darauf kommt es hier nicht an. Nur das wird gesagt, daß, so fern ich durch die Vernunft meinen Willen dem moralischen Gesetze unterworfen mir vorstelle, ich mich als ein freyes Wesen denke, und das ist ein analytischer Satz. Ich soll gewisse Handlungen, lediglich weil sie das Gesetz gebiethet, thun. Nun mag die Aufmerksamkeit auch selbst von den dem Gesetze gemäßen Handlungen mir offenbaren, daß die Bestimmungsgründe derselben eben so wohl eine Naturkette ausmachen, als die Ursachen jeder andern Begebenheit; so ist es doch gewiß, daß, indem ich denke, daß ich etwas thun soll, ich mir auch vorstelle, daß ich so handeln kann. Demnach ist diese practische Freyheit eben so wohl ein Factum des Bewußtseyns, als es das Sittengesetz selbst ist.

Nun kann man leicht errathen, daß die zwey Fragen, ob ein unsterbliches Leben und ob ein Gott ist, die Wichtigkeit, mit der sie uns vorschweben, bloß in Beziehung auf das Practische, nämlich im Verhältnisse

zu dem Sittengesetze und dem dadurch bestimmten Bewußtseyn der practischen Freyheit, haben. Dieses zu entwickeln, und dadurch den Kanon der reinen Vernunft, so wohl seinem Inhalte als der Methode nach, zu beschreiben, wird jetzt unsre Absicht seyn.

## Des Kanons der reinen Vernunft zweyter Abschnitt.

## Von dem Ideale des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Es ist hier darum zu thun, den Kanon der reinen Vernunft vorzustellen. Denn was den Inbegriff von Grundsätzen betrifft, durch deren Gebrauch die Erfahrung zu Stande kommt, so hat denselben die transcendentale Analytik enthalten, welche ein Kanon des Verstandes war. Indem wir an dem Faden der allgemeinen Logik in transcendentaler Absicht den Verstand, die Urtheilskraft und die Vernunft untersuchten, um nämlich zu erforschen, ob nicht ein jedes dieser Vermögen gänzlich in sich selbst gewisse Erkenntnisse enthalte, da fanden wir gewisse ursprüngliche Begriffe und Urtheile, als ein Eigenthum des transcendentalen Verstandes und der Urtheilskraft, deren objective Gültigkeit wir zeigen konnten. Die speculative Vernunft enthält zwar auch gewisse ihr eigenthümliche Begriffe und Grundsätze; allein die Critik hat uns überzeugt, daß dieselben doch keine eigentlich objective, sondern nur

subjective Gültigkeit haben. Mithin giebt es keinen Kanon der reinen Vernunft, so fern man sie bloß speculativ betrachtet. Da aber doch das ganze Interesse an dieser objectiven Gültigkeit aus dem Practischen entspringt, so führt vielleicht die practische Vernunft zu der Befriedigung dieses Interesse.

Alles Interesse der reinen, so wohl speculativen, als practischen, Vernunft zeigt sich an folgenden drey Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist bloß speculativ, und da sie vollständig beantwortet worden ist, so ist auch das dabey bloß speculative Interesse gänzlich befriedigt worden. Die zweyte ist bloß practisch. In Ansehung derselben erinnern wir nur, daß die reine Vernunft an dem Sittengesetze einen objectiv-practischen Satz enthalte, und daß das Bewußtseyn eines jeden ihn dafür erkennen müsse. Eine Critik der reinen practischen Vernunft ist übrigens eben so nothwendig, als es die der speculativen ist, welche aber hier noch nicht unternommen wird. Die dritte Frage ist practisch und theoretisch zugleich. Die reine Vernunft enthält ein Gesetz, das befolgt werden soll. Nun ist es nothwendig, dabey an einen Zweck zu denken, der auch dadurch zu erreichen ist. Daher entsteht diese dritte Frage: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? Alles **Hoffen** geht auf Glückseligkeit, und ungeachtet das Sittengesetz dieselbe nicht verheißt, sondern nur schlechthin gebiethet, so knüpft

gleichwohl die Vernunft dieselbe an die Befolgung des Gesetzes. Demnach ist diese Verknüpfung keine objective. Es kann nämlich nicht a priori eingesehen werden, daß derjenige der Glückseligkeit werde theilhaftig werden, der das moralische Gesetz befolgt. Gleichwohl ist es nothwendig, moralisch Gesinnte der Glückseligkeit würdig zu erkennen. Würde nun derjenige, welcher der Glückseligkeit sich würdig gemacht hat, derselben nicht auch theilhaftig werden, so würde das Sittengesetz bloß eine Chimäre seyn. Zwar würde es immer ein objectiv-gültiger practischer Satz, mithin die Nothwendigkeit, die er ausdruckt, nicht eingebildet und nicht Täuschung seyn; allein, so fern die Erwartung, wozu das Gemüth des Tugendhaften, da er sich der Glückseligkeit in gewissem Grade würdig findet, gestimmt ist, nicht eintrifft, würde es eine Chimäre zu nennen seyn.

Wir haben nun den Anfang mit der Beantwortung der dritten Frage gemacht: was darf ich hoffen? indem wir sie nämlich nach ihrer practischen Seite betrachten. Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu seyn: das ist die erste und negative Antwort, und die Bedingung, unter der eine positive Antwort möglich ist. Aber nach dieser ist die Frage eigentlich gerichtet, und lautet nun so: wie, wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? das ist die theoretische Seite derselben, wovon wir sogleich zeigen werden, daß die Beantwortung ins Speculative steigt.

Die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es, nach der Freyheit der vernünftigen Wesen, seyn **kann**, und nach diesen Gesetzen seyn **soll**,) nennen wir eine **moralische Welt**, und sagen, daß der Begriff von derselben objective Realität habe; denn ungeachtet sein Gegenstand nicht gegeben ist, so kann er doch als gegeben gedacht werden. Er ist mithin kein Gegenstand einer intelligibeln Anschauung, sondern ein solcher, der den Gesetzen der Erfahrung gemäß als Object derselben vorgestellt werden kann; und ungeachtet der Begriff davon nur eine Idee ist, so ist er doch eine nothwendige practische Idee, um diesen Gegenstand so viel als möglich hervor zu bringen. Er würde die Welt seyn, in der die Freyheit eines jeden so wohl mit sich selbst, als mit der Freyheit jedes andern durchgängig überein stimmt. In einer solchen Welt läßt sich nun eine mit der Moralität verbundene proportionirte Glückseligkeit als nothwendig denken, indem die vernünftigen Wesen in derselben unter der Leitung der moralischen Principien wechselseitig die Urheber ihrer Glückseligkeit seyn würden. Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist doch nur eine Idee und kein wirklicher Gegenstand. Derselbe hängt von der Bedingung ab, daß jedermann thue, was er soll. Das Sittengesetz bleibt aber dessen ungeachtet für einen jeden verbindend, wenn auch viele der vernünftigen Wesen von der Befolgung desselben sich ausschließen. Da nun dieser Zusammenhang der Glückseligkeit und der Moralität a priori nicht eingesehen werden kann, so bleibt nichts übrig, als daß er nur gehofft werden darf, welches un-

ter der Voraussetzung einer höchsten Vernunft, die als Ursache der Natur zum Grunde gelegt, und welche als Austheilerinn einer der Moralität eines jeden genau angemessenen Glückseligkeit gedacht wird, möglich ist. Die Idee einer solchen Intelligenz nennen wir das Ideal des höchsten Guts. Da nun dieses Leben nicht derjenige Zustand ist, in welchem die Wirkungen dieser höchsten Ursache als gegeben vorgestellt werden können; so ist es nothwendig, diesen Zustand als zu einem künftigen Leben gehörend zu denken. Demnach sind die zwey Annahmen: es ist ein Gott und es ist ein künftiges Leben, nothwendig, wenn das Sittengesetz mehr als Chimäre seyn, das ist: unter welchem man denken kann, daß derjenige, der sich der Glückseligkeit würdig gemacht hat, derselben auch werde theilhaftig werden.

Die Glückseligkeit allein ist noch nicht das höchste Gut. Die Vernunft billigt dieselbe nicht, wenn sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, verknüpft ist. Die Sittlichkeit allein ist aber auch noch nicht das höchste Gut, ungeachtet dieselbe nach der practischen Vernunft die Bedingung seyn muß, unter welcher der Besitz der Glückseligkeit allein gebilligt werden, nicht aber die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung möglich machen kann. Derjenige Gegenstand, den die Billigung der reinen practischen Vernunft nothwendig nach sich zieht, ist die moralische Gesinnung, verbunden mit einer ihr proportionirten Glückseligkeit.

Auf diese Weise haben wir ein practisches Princip für eine Theologie angegeben, welche eigentlich Moral-Theologie zu nennen ist. Dieses schafft uns

nun

nun den Vortheil, das höchste Wesen als ein einiges, allervollkommenstes und vernünftiges Urwesen zu bestimmen, den uns die speculative Vernunft nicht geben konnte. Ueber dies offenbart sich in dieser Entwickelung der wahre Grund, woher wir eben diesen Begriff von Gott für den richtigen halten, und woher selbst die Vielgötterey heidnischer Völker Spuren des Monotheismus enthalten. In der speculativen Vernunft finden wir zwar die Idee von einer höchsten Realität, als desjenigen Unbedingten, das als die Bedingung der durchgängigen Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes gedacht wird; allein selbst nur eine Anleitung, diese höchste Realität auf irgend eine Art bestimmt zu denken, finden wir gar nicht auf dem Wege der Speculation, daher es auch ein willkührliches Verfahren der speculativen Vernunft ist, den Inbegriff aller Realität in einem einzigen Wesen zu vereinigen, und nachher gar auf eine anthropomorphistische Weise zu bestimmen. Dagegen muß nach der Moral-Theologie dasjenige Wesen, welches als Hervorbringer einer dem Wohlverhalten der vernünftigen Wesen genau angemessenen Glückseligkeit gedacht wird, ein einiger oberster Wille seyn, weil derselbe alle moralische Gesetze befassen, und in demselben eine vollkommene Einheit der Zwecke Statt finden soll. Er muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit ihm unterworfen sey; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkennen; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey; ewig, damit

mit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangele, u. s. w. In allen diesen Bestimmungen betreffen wir uns eigentlich nicht auf einem Anthropomorphismus, wenn wir nur die Vorsicht brauchen, durch die Transcendental-Theologie das ihnen sonst anhängige Anthropomorphistische zu beschneiden, und zu bemerken, daß dieses Wesen als außer der Natur, und folglich als ein nicht gegebener Gegenstand, mithin diese Bestimmungen nur als Verhältnisse zu denken sind. Eben daher aber, weil die gesammte Natur diesem obersten Willen als unterworfen gedacht wird, muß das höchste Wesen als der Urheber der Natur vorgestellt werden, und auf diese Art führt eben diese practische Unterlage auch auf eine Physico-Theologie. Die Betrachtung der Natur wird nunmehr teleologisch, indem dieselbe als aus einer Idee entsprungen vorgestellt wird. Da aber dieses Wesen doch als außer der Natur, und als ein Gegenstand, der in keiner Erfahrung vorkommen kann, gedacht werden muß; so führt eben diese Betrachtung zu einer transcendentalen Theologie, wornach wir, wie eben gesagt worden ist, alle Eigenschaften, durch welche wir das Urwesen bestimmen, demselben keinesweges als einem gegebenen Gegenstande beylegen, sondern nur damit Verhältnisse von etwas, das entweder wirklich gegeben ist, oder doch als gegeben gedacht werden kann, zu einem Objecte, das nur als Noumenon gedacht wird, andeuten können.

Die Geschichte der Vernunft bestätigt es, daß es der von moralischen Principien ausgehende Gang ist, der sie zu einem Begriffe von Gott führt, den sie so-

dann für den richtigen hält. Ehe die sittlichen Begriffe genug bestimmt waren, waren auch die Begriffe von der Gottheit roh, und auf die gröbste Art anthropomorphistisch. Das äußerst reine Sittengesetz unsrer Religion veranlaßte eine größere Bearbeitung der sittlichen Ideen, und mit dieser eine solche Bestimmung des Begriffs von Gott, die mit den moralischen Vernunft-Principien vollkommen überein stimmt, und daher von uns für die richtige gehalten wird.

Es ist aber nun auch klar, das es ein widersinniges und dem Endzwecke dieser Moral-Theologie entgegen stehendes Verfahren seyn würde, wenn man nunmehr die Sache umkehren, und gleichsam als hätte man auf speculativem Wege ein apodictisch gewisses Erkenntniß Gottes erreicht, die moralischen Gesetze als Gebothe des höchsten Wesens von seinem Willen ableiten wollte. Dieses Verfahren würde nicht allein widersprechend seyn, weil es doch eben jene Gesetze sind, deren practische Nothwendigkeit die Voraussetzung eines weisen Weltregierers hervor bringt, und die speculative Vernunft unvermögend ist, uns zu der objectiven Gültigkeit dieses Begriffs zu führen. Es würde auch diese moralischen Principien selbst aufheben, indem es sie für zufällig erklären würde. Wir würden sonach die practischen Gesetze der Vernunft darum für verbindend ansehen, weil wir sie für Gebothe Gottes halten, da sie doch eigentlich daher für göttliche Gebothe anzusehen sind, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. Die Moral-Theologie ist also nur von immanentem Gebrauche, lediglich um unsre Bestimmung in diesem Leben, die uns die practische

Vernunft vorhält, zu erreichen, aber nicht von transcendentem Gebrauche, so daß wir von dem Willen Gottes, zu dessen Erkenntniß wir auf dem speculativen Wege gar nicht gelangen, unsre Bestimmung ableiten können.

## Des Kanons der reinen Vernunft dritter Abschnitt.

# Vom Meinen, Glauben und Wissen.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserm Verstande, und sie beruhet entweder auf objectiven oder auch lediglich auf subjectiven Gründen. Im ersten Falle bestimmt der Gegenstand die Vorstellungen, und das Urtheil ist daher für jedermann gültig; im zweyten aber sind es Ursachen, die bloß im urtheilenden Subjecte angetroffen werden, und die dasselbe bewegen, auf eine gewisse Art zu urtheilen. Geschieht das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen, so ist es **Ueberzeugung**; dagegen heißt es **Ueberredung**, wenn es bloß auf subjectiven Gründen beruhet. Hieraus folgt, daß es ein Probirstein ist, ob ein Fürwahrhalten Ueberzeugung oder bloße Ueberredung sey, wenn man sein Urtheil Andern mittheilt. Findet es sich, daß ein jeder mit uns gleichstimmig urtheilt, so ist wenigstens ein Grund da, zu vermuthen, daß unsre Vorstellungen mit dem Gegenstande selbst überein stimmen, und findet diese Uebereinstimmung nicht Statt, so erhalten wir dadurch eine Anleitung, die subjectiven Gründe unsrer etwanigen Ueberre-

dung uns aufzudecken, und so den Schein, wornach wir bloß subjective Ursachen des Fürwahrhaltens für objectiv ansahen, zu entblößen.

Das Fürwahrhalten selbst, als Erscheinung im Gemüthe, in Beziehung auf den Gegenstand des Urtheils, hat folgende drey Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtseyn so wohl subjectiv als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ein Fürwahrhalten, das subjectiv zureichend ist, und zugleich für objectiv unzureichend gehalten wird, ist der Glaube. Das aber so wohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten ist das Wissen. Das Bewußtseyn meines auf Gründen, die für mich hinlängliche objective Gründe sind, beruhenden Fürwahrhaltens findet in der Ueberzeugung Statt. Die Gewißheit aber ist mit dem Bewußtseyn verknüpft, daß ein Fürwahrhalten auf objectiven Gründen beruhet, die für jedermann zureichend sind.

Obgleich das Meinen ein so wohl subjectiv als objectiv nicht zureichendes Fürwahrhalten ist, so kann es doch überhaupt nur dann Statt finden, wenn irgend etwas, das in Beziehung darauf steht, aus objectiven Gründen für wahr gehalten wird. Im transcendentalen Gebrauche der Vernunft ist kein Wissen möglich, und daraus folgt, daß hier auch kein Meinen Statt finden kann. Mithin muß hier in bloß speculativer Absicht gar nicht geurtheilt werden.

Das Fürwahrhalten, bloß theoretisch betrachtet, muß zureichend seyn, wenn es Glaube heißen soll. In practischer Beziehung kann aber auch das theoretisch

tisch unzureichende Fürwahrhalten so genannt werden. Diese practische Absicht ist nun entweder die der Geschicklichkeit oder der Sittlichkeit, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweyte aber zu schlechthin-nothwendigen Zwecken.

Die Bedingungen, unter denen ein Zweck zu erreichen ist, können so beschaffen seyn, daß das Fürwahrhalten, daß dieselben auch die Bedingungen sind, deren Erfüllung zu dem Zwecke führt, unzureichend seyn kann. In diesem Falle können sie nur als hypothetisch-nothwendig gedacht werden, da sie im entgegen gesetzten Falle, wenn das Fürwahrhalten in Ansehung derselben zureichend ist, objectiv-nothwendig seyn würden. Aber jene hypothetische Nothwendigkeit kann doch auch schon objectiv seyn, dann nämlich, wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennt, die zu dem vorgesetzten Zwecke führen, und mithin der Zweck entweder gar nicht, oder nur durch Befolgung dieser Bedingungen erreicht werden kann. In diesem Falle ist meine Voraussetzung dieser Bedingungen ein nothwendiger Glaube. Die Art der Erreichung des Zwecks ist sodann für jedermann gültig. Wenn man aber Bedingungen, den Zweck zu erreichen, auf vielerley Weise denken kann, und gleichwohl gehandelt werden muß, so sind dieselben nur subjectiv-nothwendig. Wenn ein Arzt z. B. einen Kranken heilen soll, so kann er nur alsdann die wahre Verfahrungsart treffen, wenn er die Krankheit selbst erräth. Ist er darin ungewiß, so kann er nur unter der Voraussetzung, daß es diese oder jene Krankheit ist, eine Methode einschlagen. Theoretisch ist das Fürwahrhalten dieser

Be-

Bedingungen nicht zureichend; practisch betrachtet ist es aber zureichend, und muß Glaube genannt werden, wiewohl es doch nur ein zufälliger und subjectiver Glaube ist, und ein Anderer es vielleicht besser treffen würde. Einen solchen Glauben nennen wir einen pragmatischen Glauben.

Der doctrinale Glaube ist das theoretisch zureichende Fürwahrhalten, so fern es bloß die Beurtheilung eines Objects betrifft, in Ansehung dessen etwas ausgesagt wird, und nicht ein Zweck, den man erreichen will. Es giebt ein Mittel, diesen doctrinalen Glauben pragmatisch zu machen, und dadurch der Stärke der objectiven Gründe sich bewußt zu werden. Das ist das Wetten. Oefters behauptet jemand etwas mit einer so großen Zuversichtlichkeit, daß es den Anschein hat, er urtheile lediglich aus objectiven Gründen. Wird ihm eine Wette angetragen, bey deren Verluste er sich nicht wohl befinden würde, so steht er an, und wird nun inne, was er vorher nicht bemerkte, daß er nämlich vielleicht doch sich geirrt habe.

Der Glaube an das Daseyn Gottes kann nun erstlich ein doctrinaler Glaube seyn. Die Ordnung und die Uebereinstimmung der Mittel zu gewissen Zwecken, die uns die Natur häufig vor Augen legt, sind die objectiven Gründe, die das Gemüth stimmen, das Daseyn einer weisen Ursache von so viel Zweckmäßigkeit anzunehmen. Zwar weiß ich, daß im Heraufsteigen vom Bedingten zur Bedingung ich jedes Mahl mich unter Gegenständen der Erfahrung befinde, und daß mir niemahls der Absprung von dem empirischen Regressus zu Objecten, die gar nicht in der Anschauung

schauung gegeben seyn können, verstattet ist. Aber ich sehe doch auch ein, daß, wenn ich diese weise Ursache der Weltordnung ganz außer dem Felde der Erfahrung, (der Natur,) mithin so setze, daß ich es schon in ihren Begriff lege, daß die empirische Synthesis sie nicht antreffen könne, daß ich sodann durch dieses Fürwahrhalten den Gesetzen des empirischen Gebrauchs des Verstandes nicht widerstreite. Und nun predigt die Natur überall, wo ich hinblicke, Zweckmäßigkeit und weise Absichten. Mithin kann der objective Grund des Fürwahrhaltens, daß ein Gott ist, nicht geläugnet werden. Allein es ist wohl zu merken, daß dieses Fürwahrhalten doch nur ein Glaube seyn würde. Hypothese kann es nicht genannt werden, weil ich sonst im Stande seyn müßte, die Ordnung der Natur von Gott abzuleiten, welches doch nicht möglich ist, da die Ableitung eines Gegebenen nur von demjenigen geschehen kann, das ebenfalls als gegeben zu denken ist. Als doctrinaler Glaube hat derselbe aber auch etwas wankendes an sich. Schwierigkeiten in der Speculation setzen das Gemüth öfters in Zweifel, wiewohl die wiederhohlte Naturbeobachtung dasselbe immer zu eben diesem Fürwahrhalten zurück bringt.

Ganz anders verhält es sich mit dem moralischen Glauben. Es ist schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich, daß ich dem Sittengesetze in allen Stücken Folge leiste. Nun giebt es nur eine einzige Bedingung, unter der dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammen hängt. Durch das Sittengesetz ist mir der Zweck vorgeschrieben, mich der Glückseligkeit würdig zu machen. Allein, wenn

ich

ich auch denselben vollständig erreichen könnte, so würde ich damit noch nicht das höchste Gut erreichen, und dieses ist eigentlich der vollständige Zweck, den mir die Vernunft als das Ziel meiner ganzen Bestimmung vorhält. Nun, sage ich, giebt es nur die einzige Bedingung, unter der dieser Zweck als erreichbar gedacht werden kann, die nämlich, daß ein Gott und daß ein künftiges Leben ist. Mithin ist der Glaube an diese Gegenstände ein objectiver und für jedermann gültiger Glaube. Es ist hier keine Wahl unter mehrern Bedingungen möglich, die zu dem höchsten Gute führen könnten, und die ein Anderer vielleicht richtiger treffen könnte. Nein, es giebt hier nur diese einzige, oder gar keine, unter der die Vereinigung der Würdigkeit der Glückseligkeit mit der Theilhaftigkeit derselben möglich ist. Mithin habe ich in Ansehung dieser Bedingungen nicht zu wählen, sondern nur darin, ob ich verabscheuungswürdig in meinen eigenen Augen seyn, oder auf Hoffnung der Glückseligkeit mich ihrer würdig machen will.

Dieser moralische Glaube gründet sich aber, wie man wohl sieht, auf die moralische Gesinnung, und diese muß schon bewirkt und auf einige Art cultivirt worden seyn, wenn dieser practische Glaube Fuß fassen soll. Setzen wir einen Menschen, der in Ansehung der Moralität ganz gleichgültig wäre, so bleibt für diesen lediglich der Weg der Speculation übrig, auf welchem er sich mit Gründen aus der Analogie vom Daseyn Gottes und einer künftigen Welt versichern, jedoch niemahls zu einer unerschütterlichen Ueberzeugung gelangen kann. Indessen ist so viel doch

wahr,

wahr, daß, ungeachtet ein solcher Mensch, wegen des Mangels an moralischer Denkungsart, der Hoffnung, das höchste Gut zu erreichen, nicht fähig ist, er gleichwohl der Furcht vor dem Daseyn Gottes und einer Zukunft empfänglich seyn könne. Denn er kann doch auch nicht gewiß seyn, daß kein Gott und kein künftiges Leben sey, und er kann bey seiner Gesinnung es nicht wünschen, daß diese Gegenstände existiren. Dieser Glaube würde ein negativer Glaube seyn, der zwar nicht Moralität bewirken, aber doch den Ausbruch böser Gesinnungen mächtig zurück halten, und den man bey dergleichen unmoralischen Gemüthern zuerst hervor bringen könnte, um lediglich das Hinderniß des positiven Glaubens fortzuschaffen.

Demnach ist dasjenige, was die reine Vernunft, in Ansehung der objectiven Realität ihrer eigenen Begriffe, positives auszusagen hat, und worin sie sich in der That als Kanon zeigt, von der Art, daß es sich auf practische Principien gründet, woher es kommt, daß diese Erkenntnisse nicht weit hergehohlt werden dürfen, und der Weg dazu nicht etwa allein dem Philosophen offen stehe, jedem Andern aber verschlossen sey. Der Ausgang hat gewiesen, daß der Glaube an Gott und an ein künftiges Leben seine unerschütterliche Kraft lediglich von der moralischen Gesinnung erhalte, und dieser Weg zur Ueberzeugung ist jedem offen.

Der

## Der transcendentalen Methoden-Lehre drittes Hauptstück.

# Die Architectonik der reinen Vernunft.

Die systematische Einheit ist dasjenige, was gemeine Erkenntniß allererst zu Wissenschaft, und aus einem bloßen Aggregate unsrer Erkenntnisse ein System macht. Ein System aber ist die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben so wohl der Umfang des Mannigfaltigen als die Stelle der Theile unter einander a priori bestimmt wird. Nach dieser Idee kann man die Stelle derjenigen Theile bestimmen, die noch nicht ausgeführt, und die Lücke bemerken, die noch nicht ausgefüllt worden ist. Das Ganze erscheint in derselben gegliedert, (articulatio,) und nicht gehäuft, (coacervatio.) Es kann zwar innerlich, (per intus susceptionem,) aber nicht äußerlich, (per appositionem;) wachsen, wie ein thierischer Körper, dessen Wachsthum kein Glied hinzu setzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, das ist: eine a priori bestimmte Aufstellung der Theile. Geschieht diese Aufstellung nicht nach einer Idee, mithin nicht nach einem Begriffe, der a priori das Ganze umfaßt, sondern nur nach einem empirischen Begriffe, und muß man von der Erfahrung die Angabe der Theile

erwarten: so heißt die Einheit dieser mannigfaltigen Theile nur **technisch**. Dagegen ist die **architectonische** Einheit diejenige, die alle Theile a priori befaßt. Dieselbe kann nur aus einer Idee entspringen, nach welcher die Theile und ihre Ordnung a priori bestimmbar sind. Dasjenige, was im eigentlichen Sinne Wissenschaft heißt, kann nur architectonisch, folglich nur nach einem Schema, das alle Theile als Glieder eines Ganzen umfaßt und dadurch dasselbe von jedem andern genau absondert, aufgestellt werden.

Derjenige, der eine Wissenschaft zu Stande bringt, hat eine Idee im Sinne. Er entwirft sich ein Schema, und giebt von ihr eine Definition. Allein in der Ausarbeitung findet er doch selten, daß beyde seiner Idee entsprechen. Daher muß man eine Wissenschaft nicht nach der Definition, die der Urheber derselben, und öfters seine spätesten Nachfolger davon geben, sondern nach der Idee, die sie gehabt haben, und die aus der Anordnung der Theile hervor leuchtet, erklären und bestimmen. Daher, weil diese Männer sich die Idee ihrer Wissenschaft nicht deutlich gedacht haben, hat es sich oft getroffen, daß sie ihrem eigenen Zwecke entgegen gehandelt, und etwas in den Umfang der Wissenschaft gesetzt, das nicht hinein gehört, oder auch wesentliche Theile derselben davon abgesondert haben. Die Idee liegt öfters lange in uns versteckt, ehe es uns möglich ist, sie deutlich zu denken, und wir sammeln daher lange Zeit hindurch rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, und setzen sie technisch zusammen, bis wir endlich die Idee in hellerem Lichte erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architectonisch entwerfen. Wir haben

hier

hier zur Absicht, die Architectonik aller rationalen Erkenntnisse zu entwerfen.

Wenn von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt, und dasselbe nur in Beziehung auf das erkennende Subject gedacht wird, so ist alle Erkenntniß entweder historisch oder rational. Die historische ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. Das erstere hat man, wenn man gerade nur so viel weiß, als man erhalten hat, dieses mag nun durch unmittelbare Erfahrung oder durch Belehrung geschehen seyn. Dagegen hat man ein rationales Erkenntniß, wenn dasselbe eine Erkenntniß aus Principien ist. Denn wenn dasselbe gleich durch Unterricht entstanden seyn mag, so gründet dieser doch die Erkenntniß auf Principien, die der Unterrichtete anerkennt. Es kann aber dieselbe, objectiv betrachtet, auf Principien beruhen, mithin rational, und doch subjectiv bloß historisch seyn, dann nämlich, wenn der Lernende es auf diese Principien nicht zu gründen weiß. So kann jemand eine Philosophie lernen, und ob dieselbe gleich selbst ein Inbegriff rationaler Erkenntnisse ist, gleichwohl sie nur historisch wissen.

Alle rationale Erkenntniß ist nun entweder die aus Begriffen oder durch Construction der Begriffe; die erste heißt philosophisch, die zweyte mathematisch. In Ansehung der letztern ist es nun nicht eben so leicht möglich, wie in Ansehung der erstern, daß sie subjectiv historisch seyn sollte, indessen sie objectiv rational ist. Der Grund davon liegt darin, daß die Principien eines mathematischen Erkenntnisses auf evidente Art gewiß sind, und auch jedes Mahl leicht zurück gerufen werden können. Was aber die Philosophie betrifft,

so sind die Principien selbst synthetische Sätze aus Begriffen, deren Synthesis nicht in der unmittelbaren und reinen Anschauung erkannt werden kann. Das Verdienst eines philosophischen Unterrichts kann daher nicht darin bestehen, daß er Philosophie beybringt, sondern daß er nur zum Philosophiren anleitet.

Der Begriff von Philosophie ist aber nur ein Schulbegriff, so fern darunter ein System von Erkenntnissen verstanden wird. In dieser Bedeutung hat die Philosophie nur ein logisches Interesse. Es giebt noch einen Weltbegriff (conceptus cosmicus) von ihr, wornach das Interesse an derselben ein allgemeines ist. In dieser Bedeutung ist sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. Auch liegt diese Bedeutung zum Grunde, wenn man diesen Begriff gleichsam personificirt, und sich unter einem Philosophen ein Urbild vorstellt. Der wesentliche und höchste Zweck der Vernunft ist aber die Bestimmung des Menschen selbst, das ist: die Herrschaft der Vernunft über alle sinnliche Bestimmungsgründe des Menschen, und die Wissenschaft von diesem höchsten Zwecke ist die Moral. Diese hat eben, dieses Zwecks wegen, den Vorzug vor allen übrigen Vernunftbestrebungen, und zu diesem Vorwurfe muß zuletzt alles Wissen abzwecken, so daß der speculative Philosoph, der Naturkundiger und Logiker ihre Bemühungen zu diesem Ziele richten müssen.

Alle Philosophie ist aber entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empirischen

rischen Principien. Die erste heißt reine, die zweyte empirische Philosophie.

Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik, (Vorübung,) welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniß a priori untersucht, und heißt Critik; oder zweytens das System der reinen Vernunft, (Wissenschaft,) die ganze, wahre so wohl als scheinbare, philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt Metaphysik.

Die Metaphysik theilt sich in die des speculativen und practischen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunft-Principien aus bloßen Begriffen von dem theoretischen Erkenntnisse aller Dinge; diese die Principien der practischen Erkenntniß, welche das Thun und Lassen a priori bestimmen und nothwendig machen.

Die Metaphysik der Natur besteht aus der Transcendental-Philosophie und der Physiologie der reinen Vernunft. Die erste betrachtet nur den Verstand und die Vernunft selbst in einem Systeme aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, (ontologia;) die zweyte betrachtet Natur, das ist: den Inbegriff gegebener Gegenstände, (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn,) und ist also rationale Physiologie. Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder physisch oder hyperphysisch, oder

besser

besser, entweder immanent oder transcendent. Der erste geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung, (in concreto,) kann angewandt werden; der zweyte auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt. Diese transcendente Physiologie hat daher entweder eine innere oder äußere Verknüpfung, die aber beyde über mögliche Erfahrung hinaus gehen, zu ihrem Gegenstande: jene ist die Physiologie der gesammten Natur, d. i. die transcendentale Welterkenntniß; diese des Zusammenhanges der gesammten Natur mit einem Wesen über die Natur, d. i. die transcendentale Gotteserkenntniß.

Die immanente Physiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen a priori, unter welchen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Es sind aber nur zweyerley Gegenstände derselben: 1. die der äußern Sinne, mithin der Inbegriff derselben, die körperliche Natur; 2. der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, und nach den Grundbegriffen derselben überhaupt die denkende Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heißt Physik, aber, weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniß a priori enthalten soll, rationale Physik; die Metaphysik der denkenden Natur heißt Psychologie, und aus der eben angeführten Ursache ist hier nur die rationale Erkenntniß derselben zu verstehen.

Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Haupttheilen: 1. der Ontologie; 2. der

2. der rationalen Physiologie; 3. der rationalen Kosmologie; 4. der rationalen Theologie. Der zweyte Theil, nämlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwey Abtheilungen, die physica rationalis und psychologia rationalis.

Es fragt sich aber: wie kann man eine rationale Erkenntniß von Gegenständen, die mir doch empirisch gegeben sind, wie die rationale Physiologie seyn soll, zu Stande bringen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object theils des äußern, theils des innern Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den bloßen Begriff der Materie, (undurchdringliche, leblose Ausdehnung;) dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens, (in der empirischen, innern Vorstellung: Ich denke.) Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände uns aller empirischen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzu setzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen.

Dieses ist demnach der Begriff von Metaphysik, der lange nur dunkel gedacht worden ist. Das Bedürfniß derselben hat man zu allen Zeiten gefühlt. Aber eben daher, weil man niemahls deutlich ihre eigentliche Bestimmung eingesehen, nicht das, daß sie eine rationale Wissenschaft ist, gut genug bedacht hatte, ist es gekommen, daß sie zu allen Zeiten mit fremdartigem Beysatze ist beladen worden. Gleichwohl ist sie doch diejenige Wissenschaft, die keine andere eigentliche Wissenschaft entbehren kann. Die Mathematik, die Zierde der menschlichen Vernunft, bedarf derselben, wenn

sie

sie ihre reine Grössenlehre auf Gegenstände, die ihr gegeben sind, anwenden will. Und obgleich Religion nicht auf sie erbauet werden kann, so kann diese doch sie auch nicht entbehren. Sie muß ihr zu einer Schutzwehr dienen gegen das dogmatische Läugnen des Gegners. Wenn demnach gleich diejenigen, die über diese Wissenschaft das Urtheil sprechen, ohne sie zu kennen, sie der Verachtung werth finden; so kann man doch gewiß seyn, daß man immer zu ihr zurück kommen, und daß, so lange Menschenvernunft existirt, auch Metaphysik es geben werde.

### Der transcendentalen Methoden-Lehre viertes Hauptstück.

## Die Geschichte der reinen Vernunft.

Es ist hier die Absicht, einen nur flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen der reinen Vernunft zu werfen.

Die Philosophie machte den Anfang von dem Studium Gottes und einer künftigen Welt, zwey Gegenstände, bey denen sie, wie wir jetzt urtheilen können, lieber hätte endigen sollen. Allein wenn man erwägt, daß im Anfange der Speculation die Vernunft dasjenige, was den Menschen umgiebt, auch als das Bekannteste ansieht, jene Gegenstände aber als entfernt, und als nicht zu dem gegenwärtigen Kreise ihrer Erfahrung gehörend, betrachtet; wenn man über dies das Interesse bedenkt, das die Vernunft nothwendig an das Erkenntniß jener Gegenstände knüpft, so scheint wohl

wohl nichts natürlicher zu seyn, als eben dieser Anfang ihrer Speculation.

Ohne uns in die eigentliche Geschichte der reinen Vernunft einzulassen, wollen wir nur drey Hauptpuncte bemerken, wornach sich die Verschiedenheit der Bearbeitungen der Vernunft beurtheilen lassen.

1. Was den Gegenstand unsrer reinen Vernunfterkenntnisse betrifft, so finden wir schon in dem frühen Alterthume eine subtile Unterscheidung, die einen Unterschied der Schulen nach sich gezogen hat, der sich lange erhalten hat. Epicur kann nämlich als der Vornehmste unter den Sensual-Philosophen, Plato als das Haupt der Intellectual-Philosophen genannt werden. Die erstern behaupteten, die Gegenstände der Sinne seyen allein das Wirkliche; die bloß intelligibeln Gegenstände, die nicht den Sinnen gegeben sind, seyen bloß Schein, und die Begriffe davon haben bloß logische und keine objective Gültigkeit. Die andern sagten dagegen, daß das Wirkliche bloß intelligibel sey, und daß nur nach Absonderung dessen, was die Sinne Verwirrendes hervor bringen, der Verstand das Wirkliche, nämlich die Gegenstände, wie sie an sich sind, erkenne.

2. Auch ist der Unterschied der Schulen in Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse alt. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden. Die erstern lehrten, daß alle Erkenntnisse aus der Erfahrung entspringen; die andern dagegen, daß die reine Vernunft eine eigene Quelle gewisser Erkenntnisse sey. In neuern Zeiten behauptete Locke das erste, und Leibnitz das letzte. Beyde haben

es in diesem Streite nicht zur Entscheidung bringen können. Epicur, nach seinem Sensual-Systeme, verfuhr hierin weit consequenter, als Aristoteles und Locke, denn er verstattete kein objectives Urtheil über Gegenstände, die uns nicht gegeben seyn können. Locke dagegen, der da annahm, daß alle unsre Vorstellungen empirischen Ursprungs sind, verfuhr darin sehr inconsequent, daß er behauptete, man könne, vermittelst dieser Vorstellungen, zu einem evidenten Beweise des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, (Gegenstände, die nicht in der Erfahrung gegeben sind,) gelangen.

3. Was die Methode betrifft, so kann man die in Ansehung reiner Vernunfterkenntnisse jetzt herrschende Methode in die naturalistische und scientifische eintheilen. Der Naturalist hat den Grundsatz, daß durch gemeine Vernunft die erhabensten Fragen von Gott, Freyheit, und Unsterblichkeit sich viel leichter beantworten lassen, als durch Speculation. Er behauptet also, daß man die Größe und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaße, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist lediglich Misologie, bey der noch das Ungereimte Statt findet, daß, indem sie alle Methode in diesem Fache anfeindet, sie sich selbst als eine eigene Methode empfiehlt. Die scientifische Methode ist entweder dogmatisch oder skeptisch. Die erste hat insbesondere der berühmte Wolf, die zweyte aber David Hume betreten. Der critische Weg ist allein noch offen, und der ist es, den wir zu ebenen gesucht haben.

---

# Critik
der
# practischen Vernunft.

# Einleitung
## in
# die Critik der practischen Vernunft.

Wenn wir von dem Empirischen der Erfahrung abstrahiren, so erhalten wir die Bedingungen a priori derselben, wie dieses die Transcendental-Philosophie gewiesen hat. Das Empirische der Erfahrungserkenntniß machte die Materie derselben aus; jene Bedingungen aber nannten wir die Form derselben. Lasset uns nun auf eine gleiche Art verfahren, indem wir unsern Willen betrachten. Ich will irgend ein Object, da werde ich mir sofort bewußt der Vorstellung eines erwarteten Vergnügens, die mit diesem Willen verbunden ist. Die Vorstellung des Vergnügens, das der Besitz des Gegenstandes mir geben möchte, ist das Empirische des Willens, das seine Materie ausmacht. Setzen wir dieselbe bey Seite, so erhalten wir die Vorstellung eines reinen Willens, gleichsam auch als die Bedingung eines jeden empirischen. Vernichten wir in Gedanken alles Empirische, und setzen gleichwohl einen zur Handlung vollständig be-

bestimmten Willen; so bleibt nichts als die Vernunft selbst übrig, die denselben zur Handlung bestimmt. Auf die Art entspringt uns die Idee einer practischen Vernunft, als eines Vermögens, den Willen ohne alle Antriebe der Sinnlichkeit zu bestimmen. Eine Critik der practischen Vernunft geht auf die Untersuchung dieses Vermögens aus. Zu dieser Untersuchung wollen wir uns den Weg bahnen.

Was ein an sich guter Wille sey, das weiß auch die gemeinste Vernunft, und zeigt es durch eine richtige Beurtheilung und Schätzung seines Werths an, den sie über alles setzt, was nur immerhin gut genannt werden kann. Reichthum, Würden, ja selbst die Talente des Geistes, sind doch nur gut zu nennen, so fern sie mit einem guten Willen in Verbindung stehen. Auch können Handlungen mit einem guten Willen überein stimmend gefunden werden, und dennoch unterscheiden wir leicht die Frage, ob dieselben einem guten Willen gemäß, von derjenigen, ob sie auch aus demselben entsprungen seyen. Setzet die Handlung, daß jemand einen verwaiseten Knaben zu sich nimmt, ihn nährt und erzieht: und wenn man auch keinen Vortheil gewahr wird, den der Wohlthäter davon haben könnte; ja, wenn man auch manche Einbüßung erblickt, die mit dieser Handlung verbunden ist, so ist man doch geneigt, irgend einen in der Ferne ihm vorschwebenden Vortheil zu vermuthen, mit welcher Vermuthung aber auch der Werth der Handlung in den Augen des Beurtheilers sehr vermindert wird. Nur dann, wenn keine Vorspiegelung irgend eines Gewinstes möglich ist, wenn kein Grund von außen

als

als Antrieb zu einer sonst guten Handlung gedacht werden kann, (welches zu wissen freylich Allwissenheit erforderlich ist,) dann leitet man die Handlung aus einem an sich selbst guten Willen her, und unterscheidet auf die Art denselben von jedem andern mehr oder minder durch Antriebe afficirten Willen.

Was aber die Frage betrifft, welcher Wille ein schlechthin-guter Wille sey, so kann dieselbe noch nicht beantwortet werden. Es verhält sich hiermit so, wie mit der Frage, was ein Gegenstand sey. Indem wir in der Erfahrung leben und weben, wissen wir recht wohl die Bedeutung des Ausdrucks: unsern Vorstellungen correspondire ein Object; aber es fordert einige Zurüstung, ehe man zu der Einsicht gelangt, daß eigentlich die Kategorien die Begriffe sind, welche Objectivität in unsre Vorstellungen bringen. So wissen wir auch sehr wohl den an sich und schlechthin, in aller Absicht guten Willen, von einem jeden andern, zu dieser oder jener Absicht guten Willen zu unterscheiden. Auch sehen wir leicht, daß der Begriff eines schlechthin-guten Willens mit dem eines reinen Willens überein stimme, so fern nämlich beyde Begriffe bloß negativ bestimmt werden. Jeder andere Wille ist von einem Empirisch-gegebenen, nämlich von der Vorstellung eines Angenehmen, das erreicht werden soll, begleitet, und dieser Wille ist nur gut zu nennen, so fern er dieser Absicht angemessen ist. Der an sich gute Wille ist daher jederzeit ein reiner Wille.

Wir werden den an sich guten Willen noch nicht erklären, aber statt dessen wollen wir den Begriff

der Pflicht aufstellen, der den eines an sich guten Willens jederzeit in sich enthält.

Wir bemerken nämlich leicht, daß es nicht einerley sey, ob eine Handlung pflichtmäßig sey, oder ob sie aus Pflicht geschehen sey. Es kann allerdings eine Handlung der Forderung der Pflicht entsprechen, und es bleibt doch noch die Frage übrig, ob sie auch aus Pflicht geschehen sey. Sie kann aus Neigung geschehen, und über dies der Forderung der Pflicht gemäß seyn. Man benehme aber dem durch Neigung zu dieser Handlung bestimmten Gemüthe diese Neigung, so wird die Handlung selbst unterbleiben. Nothleidende zu unterstützen ist Pflicht; aber viele Gemüther sind so weich gestimmt, daß sie selbst leiden, wenn sie Andere leiden sehen. Man benehme ihnen diese zufällige Stimmung, so werden sie die Handlung unterlassen. Man setze aber einen Mann, der, durch eigenes Unglück abgehärtet, die Stärke der Seele, sich über Uebel wegzusetzen, auch Andern zutrauet, und sie vielleicht von ihnen fordert. Er fühlt nichts bey dem Anblicke des Elendes eines Andern; aber er hilft, weil er es für seine Pflicht hält. Da haben wir eine Handlung aus Pflicht, die nicht bloß pflichtmäßig ist.

Wir sehen hier sehr deutlich, wie die Begriffe eines reinen Willens, eines an sich guten Willens, einer Handlung aus Pflicht zusammen laufen.

Indem wir uns aber an den letzten Begriff halten, so sehen wir wohl, daß der Begriff der Pflicht mit dem der Nothwendigkeit einer Handlung übereinstimme. Er druckt aus, daß eine Handlung geschehen soll, ohne alle Rücksicht auf sinnliche Nöthigung,

man

man mag zu der Handlung schon von selbst geneigt oder nicht geneigt seyn. Ueber dies enthält er eine Hinweisung auf ein Gesetz, dem gehorcht werden soll. Sollen nämlich Handlungen geschehen, die daher von keinem Reitze der Sinnlichkeit bestimmt werden, so muß die reine Vernunft ein Gesetz enthalten, das diese Handlungen vorschreibt. Soll aber nicht die Materie des Gesetzes, (die Absicht, welche durch die Beobachtung desselben erreicht werden kann,) den Willen bestimmen; so muß die den Willen bestimmende Kraft lediglich seiner Form, das heißt: bloß seiner gesetzlichen Eigenschaft, zugeschrieben werden.

Aber eben dieses bringt uns auf die Spur, dieses Gesetz selbst aufzufinden. Denn, wenn es ein Gesetz von der Art giebt, daß dasselbe den Willen überhaupt bestimmt, ohne durch Gründe, die für dieses oder jenes Subject gelten; so muß dasselbe für jedes vernünftiges Wesen gelten. Die Kategorien sind die Begriffe, welche Objectivität in unsre Vorstellungen hinein bringen, und sie zu Erkenntnissen machen, die sodann für jedermann gelten. Eine practische Regel, (also ein Satz, welcher aussagt, daß etwas geschehen soll,) nennen wir einen Imperativ. Diese Imperative können nun, gerade wie die Vorstellungen, unterschieden werden. Sie sind nämlich entweder subjectiv oder objectiv. Subjective Imperative schreiben gewisse Handlungen vor, welche irgend eine Absicht zu erreichen geschehen müssen. Wir nennen sie hypothetische Imperative, weil sie nur unter Voraussetzung dieser Absicht practische Vorschriften sind. Es giebt zwey derselben, nämlich Imperative der Geschicklich-

keit und Imperative der Klugheit. Beyde werden auf dem analytischen Wege erkannt, weil in der Vorstellung des vollständigen Willens eines Zwecks schon die derjenigen Handlung, die zu diesem Zwecke führt, liegt. Die ersten haben eine Aussicht auf Absichten, die ein Subject einmahl haben könnte, wie z. B. die, eine gerade Linie in zwey gleiche Theile zu theilen; die zweyten beziehen sich auf eine Absicht, die jedem bedürftigen Subjecte eigen ist, nämlich der eigenen Glückseligkeit. Nun ist aber diejenige Eigenschaft eines Subjects, wornach dasselbe die besten Mittel wählt, sich glücklich zu machen, die Klugheit. Folglich können wir diese letzten Imperative auch Imperative der Klugheit nennen.

Giebt es nun aber ein Gesetz, das nicht durch eine zu erreichende Absicht, sondern bloß durch seine Form den Willen bestimmt, das folglich von jeder Vernunft als Gesetz muß angesehen werden; so ist dasselbe ein objectives Gesetz, und muß daher der **kategorische** Imperativ heißen. Dieser kann nun auf analytischem Wege nicht eingesehen werden: denn, da hier keine den Willen bestimmende Absicht voraus gesetzt wird, so ist kein Begriff da, aus welchem die practische Vorsicht könnte entwickelt werden. Die synthetischen Urtheile a priori, auf welchen Erfahrung beruhet, wurden eben aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung hergeleitet. Aus welchem Princip kann aber wohl die Möglichkeit des kategorischen Imperatives hergeleitet werden?

Um zu wissen, ob ein hypothetischer Imperativ für ein Subject gelte, muß man die Stimmung dessel-

selben kennen, und wissen, daß ein gewisser Zweck der seinige sey. Was aber den kategorischen Imperativ betrifft, so weiß ich a priori, daß derselbe für eine jede Vernunft gelte. Mithin bleibt für ein dergleichen objectives Gesetz eben dieses Merkmahl, daß nämlich die Vernunft selbst als Gesetz es anerkenne, folglich das Merkmahl der Allgemeingültigkeit. Mithin ist der kategorische Imperativ kein anderer als folgender: Handele nach der Maxime *), von der du willst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Alle Imperative drucken ein Sollen aus, und zwar ist dieses Sollen des hypothetischen Imperatives selbst hypothetisch, nämlich so fern man eine gewisse Absicht erreichen will. Kategorisch, ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, ist das Sollen des kategorischen Imperatives. Da aber dieses Sollen das Verhältniß eines objectiven Gesetzes zu einem Willen, der subjective Hindernisse zu überwinden hat, wenn er dieses Gesetz befolgen will, anzeigt; so ist der Ausdruck eines Imperatives, um das objective Gesetz zu bezeichnen, in Beziehung auf einen demselben schon von selbst gemäßen, (heiligen,) Willen nicht passend.

Die Frage, wie der kategorische Imperativ möglich sey, ist mit der einerley, wie die reine Vernunft practisch seyn könne. Sie verlangt nicht zu wissen, wie

*) Maxime ist das subjective Princip des Handelns. Der kategorische Imperativ sagt daher aus, daß ich das Gesetz, das die Vernunft als objectiv erkennt, auch zu meinem subjectiven Handlungs-Princip mache, das heißt: daß ich es befolgen müsse.

wie die reine Vernunft eine Nöthigung auf den Willen ausüben könne; sondern nur, wie sie eine Forderung enthalten könne, die doch nicht analytisch erkennbar ist, folglich, wie ein kategorischer Imperativ gedacht werden könne. Das Denken eines hypothetischen Imperatives ist eben daher, weil bey demselben eine Voraussetzung Statt findet, begreiflich. Denn wer einen Zweck will, muß auch das Mittel zu diesem Zwecke wollen, das ist: die Handlung, welche denselben erreichen läßt. Aber bey dem kategorischen Imperative ist kein Zweck da, den man will, und in Hinsicht auf denselben auch die Handlung ausüben muß, die zu demselben führt. Folglich kann seine Möglichkeit nicht auf dem nämlichen Wege begriffen werden. Aus der Erfahrung ihn herleiten, und also seine Möglichkeit aus der Wirklichkeit zeigen wollen, wäre aber ein ganz vergebliches Unternehmen, weil man von keiner einzigen Handlung gewiß seyn kann, ob sie eine Befolgung des kategorischen, oder nicht vielmehr eines hypothetischen Imperatives gewesen ist. Es muß daher die Möglichkeit des kategorischen Imperatives gänzlich a priori hergeleitet werden. Im hypothetischen Imperative wird der Wille mit der That verbunden, und zwar auf die Art, daß der Begriff der letztern schon als ein Bestandtheil des Begriffs des erstern muß angesehen werden; denn ein Object vollständig wollen, heißt auch die Handlung wollen, die dasselbe hervor bringt. Im kategorischen Imperative verknüpfe ich auch den Willen mit der Handlung, aber keinesweges vermittelst des vollständigen Willens des Objects der Handlung; denn sonst wäre der Imperativ sofort hypothe-

pothetisch. Dagegen verknüpfe ich beyde für sich, und zwar als nothwendig. Mithin ist dieser Imperativ ein synthetisch-practischer Satz. Man kann sagen: jeder hypothetische Imperativ druckt die Nothwendigkeit einer Handlung aus in Beziehung auf einen Zweck, der verlangt wird; der kategorische Imperativ druckt dagegen schlechthin Nothwendigkeit einer Handlung aus, ohne Beziehung auf solchen Zweck.

Nun sage ich: der Zweck der Handlung, welche ein hypothetischer Imperativ fordert, ist jederzeit bloß subjectiv. Ich will hier für mein Subject diesen oder jenen Zweck, mithin muß ich auch die Handlung thun, die dazu führt. In Ansehung dieses hypothetischen Imperatives enthält der Wille den Zweck und die Handlung. Die Forderung desselben läßt sich daher auf analytischem Wege einsehen. Dagegen ist der Zweck der Handlung des kategorischen Imperatives gar nicht subjectiv. Denn dieser verlangt: ich soll eine Handlung üben, ohne daß ihr Zweck der meinige ist. Folglich muß dieser Zweck objectiv seyn, das heißt: die reine Vernunft selbst muß ihn als Zweck anerkennen. Nun kommt es nur darauf an, dasjenige auszumitteln, was jedes vernünftiges Wesen als Zweck an sich selbst anerkennen muß.

Jedes vernünftiges Wesen existirt als Zweck an sich selbst, und muß daher sich selbst und jedes anderes vernünftiges Wesen in allen seinen Handlungen als Zweck betrachten. Dieser Satz, den wir hier postuliren, weil er aller sittlichen Beurtheilung zum Grunde liegt, enthält den Begriff, der in dem synthetisch-practischen oder kategorischen Imperative den Willen mit der That ver-

verbindet. In demselben enthält nicht der Wille die That und den Zweck, wie in dem hypothetischen; sondern der objective Zweck enthält den Willen und die Handlung. Dieser objective Zweck ist die Menschheit selbst und überhaupt jedes vernünftiges Wesen. Sonach kann nun der kategorische Imperativ auf eine andere und folgende Art gefaßt werden: Handele so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel brauchest. Auf diese Art ist er in einen analytischen Satz verändert, indem der objective Zweck, (die Menschheit in der Person jedes Menschen,) in der That die Forderung der Handlung in sich schließt. In den hypothetischen Imperativen ist die Forderung der Handlung in dem Willen des Objects enthalten; dagegen ist diese Forderung bey dem kategorischen Imperative in dem objectiven Zwecke enthalten.

Hierauf beruhet nun der Unterschied der Personen und Sachen. Jedes vernünftiges Wesen ist Person, weil es als Zweck an sich selbst existirt; alle vernunftlose Wesen sind dagegen Sachen, weil sie nur zu subjectiven Zwecken taugen. Die letztern haben daher jederzeit nur einen relativen Werth, so fern sie nämlich zu beliebigen Absichten dienen; dagegen der Werth einer Person unbedingt ist.

Der Satz: der Mensch existirt als Zweck an sich selbst, heißt aber nicht so viel, daß die Menschheit als Zweck der Menschen angesehen werden könne, folglich als etwas, das man sich von selbst zum Zwecke ma-

chen

chen könne. Auf die Art wäre sie subjectiver Zweck: dagegen ist sie objectiver Zweck, wodurch sie als ein Gegenstand angesehen wird, der die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen muß.

Hieraus entspringt uns die Idee eines Reichs der Zwecke, in welchem jedes vernünftiges Wesen als ein Glied, das sich selbst und jedes anderes vernünftiges Wesen als einen objectiven Zweck betrachtet, muß angesehen werden. Ueber dies aber offenbart sich eine Seite des kategorischen Imperatives, die wir hier bemerken müssen. Der Wille giebt sich nämlich nach demselben selbst das Gesetz, das er befolgt; denn der objective Zweck ist nicht ein solcher, der durch die Vorstellung des Gegenstandes und durch ihren Einfluß auf die zufällige Stimmung des Gemüths ein Zweck wird, auf welchem Wege jeder subjectiver Zweck entsteht, sondern der vor dieser Vorstellung a priori ein Zweck ist. Der Wille, der nun nichts anders als die practische Vernunft selbst ist, muß sich also selbst, (auch subjectiv,) bestimmen, das Gesetz zu befolgen, das er selbst giebt. Hierin besteht die eigentliche Würde der practischen Vernunft so wohl als des Sittengesetzes. Der kategorische Imperativ ist also ein Princip der Autonomie. Dagegen würde dasjenige ein Princip der Heteronomie seyn, wornach der Wille sich nicht selbst bestimmt, sondern er von außen bestimmt wird. Durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit läßt sich zeigen, daß ihr Princip nicht Heteronomie seyn kann, in welchem Falle dasselbe ein hypothetischer Imperativ wäre: ich soll etwas thun, darum, weil ich etwas

was anderes will. Der moralische Imperativ sagt dagegen: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich etwas anderes wollte. Es läßt sich nämlich leicht zeigen, daß der moralische Imperativ und unser aufgeführter kategorischer in der That einerley sey. Wir wollen zu diesem Ende die sittliche Beurtheilung an einigen Beyspielen zeigen.

Setzet einen, der von der Last des Unglücks so sehr gedrückt wird, daß er, seines Lebens überdrüssig, dasselbe zu enden wünsche. Wenn er nun gleichwohl aus ächter Moralität es unterläßt, Hand an sein eigenes Leben zu legen, so kann es kein hypothetischer Imperativ seyn, der ihn davon abhält. Befolgt er in der Unterlassung dieser Handlung diesen, so ist dieselbe noch nicht moralisch. Man beschneide ihm aber alle Hoffnung zu einer Verbesserung seines Zustandes; man nehme ihm Freunde, auf die er Rücksicht nehmen, und welche er durch einen freywilligen Tod betrüben könnte; man setze sein Uebel so groß, daß es die natürliche Furcht vor dem Tode überwiegt; kurz, man benehme alle Möglichkeit eines hypothetischen Imperatives, indem man alle äußere Bestimmungsgründe, selbst den des Glaubens an Unsterblichkeit, fortschafft: unterläßt er gleichwohl die Handlung, dann allererst wird jedermann den Entschluß, lieber sein Leiden zu ertragen, als dasselbe durch freywillige Abkürzung seines Lebens zu enden, moralisch nennen. Da er nun keinen hypothetischen Imperativ befolgen konnte, so war es lediglich der kategorische, der schlechthin gebiethet, ohne Folge zu seyn aus dem Willen des Objects der Handlung, den er wirklich befolgte.

Wenn

Wenn jemand eine Lüge zu begehen durch die Vorstellung eines Vortheils, der dadurch ihm entstehen möchte, oder durch die Besorgniß eines großen Unglücks, das er dadurch von sich abhalten kann, gereitzt wird, und gleichwohl die Wahrheit redet; so kann man noch vermuthen, daß er aus Furcht, daß die Lüge würde entdeckt werden, sie unterlassen habe. Unterläßt er sie aus Besorgniß, daß sie ihm Schande bringen würde, dann hat er doch nur einen hypothetischen Imperativ befolgt, und zwar dem Buchstaben nach, aber nicht dem Geiste nach das moralische Gesetz ausgeübt, weil, den Fall gesetzt, daß er jener Furcht gänzlich hätte überhoben seyn können, er sofort die Unwahrheit gesagt hätte. Aber, setzet: er rede auch in dem Falle die Wahrheit, da ihr ihm alle mögliche äußere Gründe zur Unterlassung der Lüge benehmet, dann erst leuchtet euch seine Wahrhaftigkeit ein, das ist: die moralische Gesinnung, die Wahrheit zu sagen, darum, weil es Pflicht ist, und nicht darum, weil die Lüge Schande bringen könnte.

Setzet in jemanden einen thätigen Eifer, sich Kenntnisse zu verschaffen; aber nehmt dabey an, daß er dazu angetrieben werde von der Vorstellung des Ruhms und des Nachruhms, den er damit erwerben könne, und ihr werdet finden, daß, ob ihr gleich seine Thätigkeit bewundern, ihr sie doch nicht loben werdet, und das daher, weil ihr sie nicht einer moralischen Denkungsart zuschreiben könnet. Setzet dagegen einen Menschen, den das Bewußtseyn seiner geringen Talente vor dem Glauben, ein berühmter Mann in der gelehrten Welt zu werden, bewahrt; ja, den die matten

ten Kräfte seines Geistes mehr die Schwerfälligkeit seines Verstandes empfinden, als das Vergnügen, das der Fortschritt in Kenntnissen gewährt, genießen lassen, und der gleichwohl unermüdet darin arbeitet. Unstreitig haben wir mehr Achtung für den letztern als für den erstern, und das daher, weil wir bey diesem Befolgung eines hypothetischen Imperatives, bey jenem aber Befolgung des kategorischen Imperatives: suche die Menschheit in deiner Person auszubilden, zu entdecken glauben. Selbst der Antheil an unsrer Achtung, den jener noch davon trägt, muß auf die Rechnung geschrieben werden, daß wir vermuthen, daß auch Moralität seinen Eifer belebe.

Wenn wir endlich einen Menschen setzen, der Wohlthätigkeit und Menschenliebe übt, wo er Gegenstände dafür trifft, so wird in moralischer Größe er uns dann erst erscheinen, wenn wir keine weiche Stimmung des Gemüths, welches leidet, wenn es Andere leiden sieht, und überhaupt, wenn wir keine äußern Bestimmungsgründe seiner Güte bey ihm wahrzunehmen glauben, da alsdann nichts uns übrig bleibt, als seine Handlungen für reine Ausübung des kategorischen Imperatives zu halten.

Wir sehen aus dieser sittlichen Beurtheilung, die auch die gemeinste Vernunft anzustellen pflegt, daß der moralische Imperativ kein hypothetischer sey, und daß niemahls eine Handlung könne moralisch-gut genannt werden, die, um einen subjectiven Zweck zu erreichen, geschehen ist. Der moralische Imperativ ist mithin eine practische Vorschrift der reinen Vernunft selbst, die folglich eine jede Vernunft anerkennen muß, und daher

her auch kein anderer ist, als der die Maxime, die zum allgemeinen Gesetze taugt, zur eigenen zu machen befiehlt.

Aber dieser kategorische Imperativ ist immer ein synthetisch-practischer Satz. Und ob wir gleich den Begriff angegeben haben, der die Möglichkeit der Synthesis des Willens und der That angiebt, den Begriff eines objectiven Zwecks, der nicht, wie jeder subjectiver Zweck, in dem Willen liegt, sondern demselben vorher geht, der mithin nicht andern Zwecken untergeordnet seyn kann, sondern im Gegentheile alle Zwecke einschränkt, der folglich einen absoluten Werth in sich enthält, dagegen jeder subjectiver Zweck in Beziehung auf ihn nur von bedingtem Werthe ist: so war dieser Begriff, ob er gleich durch Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit vollkommen gerechtfertigt werden kann, doch nur postulirt.

Wir haben den Begriff eines reinen Willens und des daraus fließenden kategorischen Imperatives, an welchem lediglich reine Vernunft sich practisch zeigen könne, aufgestellt, und haben dargethan, daß das Sittengesetz die Realität dieses kategorischen Imperatives jedermann vor Augen lege. Eine Critik der practischen Vernunft ist nun nothwendig, um den Grund dieses kategorischen Imperatives, der als ein Factum in eines jeden Bewußtseyn ist, aufzusuchen. Wir haben zwar eingesehen, daß, wenn der Zweck eines reinen Willens, folglich ein objectiver Zweck voraus gesetzt wird, das Sittengesetz analytisch daraus fließe. Allein die Frage ist nun: wie ist die reine Vernunft eines objectiven Zwecks fähig? welche nur durch ei-

ne Critik der practischen Vernunft beantwortet werden kann.

Die Critik der practischen Vernunft wird, wie die der reinen speculativen Vernunft, in die Elementar- und Methoden-Lehre zerfallen. Die erstere wird auch aus einer Analytik und Dialectik bestehen; allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird das Umgewandte von der in der reinen speculativen Vernunft seyn. Der Grund davon wird sich in dem Verlaufe selbst ergeben.

# Erstes Buch.

# Die Analytik der reinen practischen Vernunft.

## Erstes Hauptstück.

## Von den Grundsätzen der reinen practischen Vernunft.

### Erklärung.

Practische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere practische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder practische Gesetze, wenn

jene

jene als objectiv, d. i.: für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Die Bestimmung des Willens ist die Forderung, daß etwas geschehen soll. Ein practischer Satz ist nun ein Grundsatz, wenn jene Forderung auf eine Gattung Handlungen geht, die viele besondere Handlungen unter sich begreift, von welcher Art der Satz ist: mache dich glücklich. Ein Grundsatz ist aber demjenigen Subjecte Maxime, das ihm gemäß seinen Willen bestimmt. Nun kann die Forderung desselben auch bloß subjectiv seyn, wenn sie als Folge eines subjectiven Zwecks angesehen wird. In diesem Falle ist der Grundsatz bloß Maxime, nicht Gesetz. Druckt der Grundsatz aber eine Forderung aus, die von keinem subjectiven Zwecke kann abgeleitet werden, so ist er objectiv, weil die reine Vernunft selbst ihn als Grundsatz aufstellt, und er heißt dann ein practisches Gesetz. Wird dasselbe im Verhältnisse zu einem Willen gedacht, dem subjective Gründe entgegen streben, sich demselben zu unterwerfen, so ist dasselbe ein Imperativ, eine Regel, die ein Sollen ausdruckt, und anzeigt, daß, wenn diese subjectiven Gründe fehlten, die Vernunft unausbleiblich den Willen nicht nur, (objectiv,) bestimmen, das heißt: eine Forderung an ihn ausüben, sondern auch regieren, (das heißt: ihn auch subjectiv bestimmen würde.) Ueberhaupt ist ein jeder Grundsatz, so fern man nur auf die Forderung desselben sieht, ein Imperativ. Aber nicht ein jeder Imperativ ist ein practisches Gesetz. Die hypothetischen Imperative, die als Folgen eines subjectiven Zwecks erkannt werden, sind zwar practische Vorschriften, aber keine practischen

Gesetze

Gesetze. Um das zu seyn, müssen sie ohne alle Hinsicht auf einen subjectiven Zweck den Willen bestimmen. Von dieser Art ist nun das Sittengesetz, das ohne Rücksicht auf das, was durch eine Handlung heraus kommen möchte, zu nehmen, dieselbe schlechthin gebiethet.

## Erster Lehrsatz.

Alle practische Principien, die ein Object, (Materie,) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraus setzen, sind insgesammt empirisch, und können keine practischen Gesetze abgeben.

Denn ein practisches Gesetz ist ein Grundsatz, den die Vernunft sofort als Grundsatz anerkennt, ohne auf einen Zweck zu sehen, den man erreichen will. Setzt nun ein practischer Grundsatz ein Object voraus, so ist das eben so viel, als wenn gesagt wird, daß es einen subjectiven Zweck giebt, wovon der Grundsatz eine bloße Folge ist. Derselbe ist also in diesem Falle kein Gesetz. Ein solcher materialer practischer Grundsatz kann nur empirisch erkannt werden. Man muß das Verhälniß des Gefühls der Lust und Unlust eines Subjects zu einem Objecte wissen, um gewiß seyn zu können, daß dasselbe ihm Zweck seyn könne.

## Zweyter Lehrsatz.

Alle materiale practische Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.

Ein

Ein materiales practisches Princip ist derjenige practische Grundsatz, der aus der Vorstellung eines subjectiven Zwecks erkannt werden kann. Da aber dieser subjective Zweck aus der Vorstellung des Objects, und also aus dem Einflusse desselben auf das Gefühl der Lust und Unlust, entspringt; die Empfindung der Lust aber, die dadurch bewirkt wird, zu der Glückseligkeit des Subjects gehört: so ist jedes materiales practisches Princip der Grundsatz, seine eigene Glückseligkeit zu befördern, folglich einerley mit dem Princip der Selbstliebe.

## Erste Anmerkung.

Hieraus entspringt eine der Sache angemessenere Unterscheidung des obern und untern Begehrungsvermögens, als die ist, welche gewöhnlich gemacht wird. Wenn die Vorstellungen, welche Lust erwecken, in den Sinnen ihren Grund haben, so nennt man den Willen, der dadurch in Thätigkeit gesetzt wird, das untere Begehrungsvermögen; man nennt ihn das obere, wenn jene Vorstellungen im Verstande ihren Ursprung haben. So würde die Begierde, an Kenntnissen, (weil sie vergnügen,) zu wachsen, zum obern Begehrungsvermögen gehören; hingegen diejenige des Wohllebens einen Theil des untern Begehrungsvermögens ausmachen. Das Begehrungsvermögen ist aber in beyden Fällen gänzlich einerley, indem jene Unterscheidung nicht das Begehrungsvermögen trifft, sondern nur die Vorstellungen, durch welche dasselbe belebt wird. Dagegen geht die Unterscheidung das Begehrungsvermögen an, wenn sie auf fol-

folgende Art gefaßt wird. Wir sagen: wenn der Wille einen subjectiven Zweck hat, folglich die Vorstellung des Objects durch das Gefühl der Lust, das sie erweckt, den Willen bewegt; so ist derselbe jederzeit das untere Begehrungsvermögen: er ist aber das obere Begehrungsvermögen, wenn sein Zweck objectiv ist, welcher, ohne durch Einfluß der Vorstellung des Objects auf das Gefühl der Lust und Unlust entstanden zu seyn, folglich nothwendiger Zweck für jedes vernünftiges Wesen, (obgleich darum noch nicht subjectiver Zweck,) ist. Es mögen Verstandesvorstellungen oder Vorstellungen der Sinne seyn, welche den Willen bewegen: so ist derselbe so fern von gleicher Art, und nur dem Grade nach verschieden, welche Verschiedenheit sich nach der Beschaffenheit des Subjects richtet. Man kann z. B. für eine schöne Rede Sinn haben, und zugleich für ein gewisses sinnliches Vergnügen, das zu gleicher Zeit offen steht, und nachdem man das erwartete Vergnügen von beyden gegen einander gehalten hat, eins dem andern vorziehen. Der Wille richtet sich hier gänzlich nach der Größe des Vergnügens, das man erwartet, und erlaubt daher keine weitere Unterscheidung. Wenn aber nach unsrer Art das obere Begehrungsvermögen von dem untern unterschieden wird, so sieht man wohl, daß es gar nicht einmahl darauf ankommt, ob in der That der objective Zweck auch Zweck des Subjects sey, sondern nur, daß er das seyn sollte. Wenn in jenem Beyspiele das Subject einen unterrichtenden Vortrag dem sinnlichen Vergnügen vorzieht, aber gleichwohl nur deßwegen, weil ein größeres Vergnügen daraus er-

wartet

wartet wird, so war es doch nur das untere Begehrungsvermögen, das in ihm in Thätigkeit gesetzt war. Das wirkliche obere Begehrungsvermögen äußert sich, wenn das Subject darum, weil es Pflicht ist, die Menschheit in sich selbst auszubilden und keine Gelegenheit dazu zu versäumen, diese Wahl trifft; ja, es äußert sich schon an der Anerkennung dieser Pflicht, gesetzt auch, daß es das entgegen Gesetzte davon wählt.

## Zweyte Anmerkung.

Das Verlängen, glücklich zu seyn, ist die nothwendige Folge des bedürftigen Zustandes eines vernünftigen Wesens. Aber dessen ungeachtet kann der practische Grundsatz: besorge deine Glückseligkeit, für kein practisches Gesetz gehalten werden. Denn einmahl sind die Subjecte, wie es die Erfahrung lehrt, in Ansehung der Beurtheilung, was sie glücklich mache, sehr verschieden; und zweytens, gesetzt auch, daß sie einhellig darüber dächten, so wäre doch selbst diese Einhelligkeit nur zufällig, und niemahls a priori erkennbar, mithin auch niemahls ein solcher Grundsatz objectiv.

## Dritter Lehrsatz.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als practische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Wenn die Maxime eines vernünftigen Wesens auf einen subjectiven Zweck gegründet ist, so kann dieselbe als kein practisches Gesetz gedacht werden. Denn da derselbe durch den Einfluß des Objects, (der Materie,) des Willens auf das Gefühl der Lust und Unlust entsprungen ist; so kann er auch nicht a priori eingesehen werden. Mithin ist diese Maxime kein practisches Princip, das für jedes vernünftiges Wesen gültig ist. Wenn aber die Materie eines practischen Princips bey Seite gesetzt wird, so bleibt nichts als die bloße practische Form desselben übrig. Soll nun nicht aus der Materie desselben der Bestimmungsgrund des Willens, (die Forderung an den Willen,) hergeleitet werden; so kann nur die practische Form diesen Bestimmungsgrund enthalten: das heißt: um gewiß zu seyn, daß die Maxime eines Subjects als ein practisches Gesetz gedacht werden könne, muß das vernünftige Wesen, indem es von aller Materie des Princips abstrahirt, sich fragen, ob es dasselbe noch für sich gültig, mithin für die bloße Vernunft als gültig ansehen könne, welches wieder eben so viel ist, als: ob es sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke.

## Anmerkung.

Fragen, ob die reine Vernunft ein practisches Princip anerkenne, oder, ob dasselbe sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificire, ist in der That einerley. Aber der Frage in der letztern Gestalt kann man über dies noch die Bedeutung geben, nach welcher sie auf eine Naturordnung Rücksicht nimmt, da sie alsdann den Sinn hat, ob wohl bey einem practi-

schen

schen Princip, wenn dasselbe allgemein befolgt wird, eine Naturordnung bestehen könne, oder ob nicht vielmehr dasselbe als allgemeines Gesetz sich selbst aufreiben würde. Wenn z. B. die Frage ist, ob die Maxime, ein Depositum abzuläugnen, wohl als ein practisches Gesetz gedacht werden könne; so darf ich nur die Materie derselben, (meinen Vortheil,) absondern. Die reine Vernunft zeigt sich dann sofort practisch, indem sie diese Maxime für verwerflich erklärt. Ueber dies aber sehe ich auch, daß diese Maxime, als ein allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst zerstöre; denn wenn jedermann diese Maxime befolgt, so muß daraus auch folgen, daß es gar kein Depositum geben kann. Die letzte Betrachtung unterstützt die erste, dadurch, daß sie ihr einen Probirstein giebt, woran die Maxime, ob sie als practisches Gesetz gedacht werden könne, geprüft werden kann. Aber man muß dabey wohl bemerken, daß nicht die Gültigkeit einer Maxime als practisches Gesetz, oder der Grund der Denkbarkeit derselben als practisches Gesetz in der Tauglichkeit derselben zu einer allgemeinen Gesetzgebung, womit eine Naturordnung bestehe, liege. Derselbe liegt in der reinen Vernunft selbst, welche als reine Vernunft ein practisches Princip als allgemein-gültig für jedes vernünftiges Wesen, und dadurch als ein practisches Gesetz erklärt, und jene Tauglichkeit dient nur zu einem Merkmahle dieser Würde der Maxime.

## Erste Aufgabe.

Voraus gesetzt, daß die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Be-

stimmungsgrund eines Willens sey: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Wenn die Materie eines practischen Princips den Bestimmungsgrund des Willens enthält, so ist der Wille, dessen Maxime dieses Princip ist, dem Gesetze der Causalität unterworfen, und in so fern von jedem Gegenstande der Natur nicht unterschieden. Man setze aber einen Willen, der durch die bloße Form eines practischen Princips bestimmbar ist; so ist derselbe, so fern dieses Princip seine Maxime ist, nicht dem Naturgesetze der Causalität unterworfen. Denn in diesem Falle kann in der Sinnenwelt nichts angetroffen werden, welches die Ursache von der Causalität des Willens abgeben könnte. Mithin muß ein Wille, der durch die bloße Form seiner Maxime bestimmbar ist, als ein Vermögen angesehen werden, das den Grund seiner Causalität in sich selbst enthält. Da diese Eigenschaft aber die Freyheit ist, so muß ein solcher Wille ein freyer Wille seyn.

## Zweyte Aufgabe.

Voraus gesetzt, daß ein Wille frey ist: das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist.

Ein Wille, der frey gedacht wird, kann nicht als bestimmbar von der Materie eines practischen Princips angesehen werden. Diese gehört zur Sinnenwelt, und ein Wille, der durch dieselbe bestimmbar ist, ist dem Gesetze der Causalität unterworfen; folglich kein freyer

Wille.

Wille. Wenn aber die Materie eines practischen Princips bey Seite gesetzt wird, so bleibt noch die gesetzgebende Form desselben übrig, wodurch die reine Vernunft allein den Willen bestimmt. Es ist also lediglich die gesetzgebende Form einer Maxime, die den Bestimmungsgrund eines freyen Willens enthalten kann.

## Anmerkung.

Die Maxime, welche bloß durch ihre Form den Willen bestimmt, weiset also auf Freyheit, so wie umgekehrt ein freyer Wille auf diejenige Maxime weiset, die lediglich durch ihre Form den Willen bestimmt, folglich auf ein practisches Gesetz. Fragen wir aber, ob in unsrer Erkenntniß der Begriff der Freyheit den Anfang mache, und ob dieselbe von da zum practischen Gesetze gehe: so ist leicht einzusehen, daß dieser Gang unmöglich ist. Denn woher wollen wir den Begriff der Freyheit haben, da sich die reine speculative Vernunft in Ansehung desselben auf einer Antinomie betrifft? Auch fruchtet derselbe nichts in Ansehung der Erklärung der Naturerscheinungen, indem bey der Ableitung derselben als Wirkungen von Ursachen die Vernunft den Absprung zu einer Ursache, deren Causalität nicht wieder Wirkung wäre und eine höhere Ursache nothwendig machte, keinesweges erlaubt. Es ist also das Sittengesetz, das als Thatsache sich dem Bewußtseyn empfiehlt, von welchem die Erkenntniß zum Begriffe, und zwar zum positiv bestimmten Begriffe, der Freyheit geht. Der ursprüngliche Begriff der Freyheit ist bloß negativ, als von derjenigen Ursache, deren Causalität nicht als Wirkung angesehen werden

kann,

kann, der keinesweges zur Erklärung der Erscheinungen zugelassen werden kann. Das Sittengesetz giebt diesem Begriffe durch sich selbst einen positiven Beysatz, wiewohl er dadurch um nichts tauglicher zum Gebrauche für die speculative Vernunft wird.

## Grundgesetz der reinen practischen Vernunft.

Handele so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

### Anmerkung.

Wird die Freyheit des Willens voraus gesetzt, so folgt das Grundgesetz der practischen Vernunft analytisch aus demselben, weil ein freyer Wille ein Wille unter practischen Gesetzen ist. Dieses aber ist mit einem practischen Princip, das die reine Vernunft, und folglich jedes vernünftiges Wesen, als für sich gültig erklärt, mithin mit dem Princip der allgemeinen Gesetzgebung einerley. Hierbey ist nun nur zu erinnern, daß man dieses Princip nicht mißdeute, indem man etwa es so verstehen möchte, daß es aus seiner Tauglichkeit zum Bestehen einer Naturordnung entspringe. Es ist dasselbe ein practisches Gesetz, wenn die Vernunft, nachdem sie von allem Empirischen, als der Materie des Willens, abstrahirt hat, sich bewußt wird, daß dasselbe für ein vernünftiges Wesen schlechthin gültig sey. Das Grundgesetz der practischen Vernunft, in dessen Befolgung der Wille sich als ein freyer Wille zeigt, lautet daher in andern Worten so: Mache das

practi-

practische Princip zu deiner Maxime, welches die Vernunft selbst als practisch-nothwendig erkennt. Denn ein Princip, das die Vernunft für practisch-nothwendig erklärt, und dasjenige, das als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, sind identische Begriffe. Die Anerkennung von der Vernunft eines practischen Princips als practisches Gesetz ist aber ein Factum, das aus keinen weitern Datis hergeleitet werden kann, und besteht, wie wir in der Einleitung bemerkt haben, in einer synthetischen Verknüpfung des Willens mit einer Handlung.

## Factum der reinen Vernunft.

Reine Vernunft ist für sich allein practisch, und giebt, (dem Menschen,) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

### Anmerkung.

Das Grundgesetz der reinen practischen Vernunft läßt das Daseyn eines objectiven practischen Princips dahin gestellt, und schreibt nur vor, dasselbe zur eigenen Maxime zu machen, im Falle dasselbe wirklich da ist. Nun stellt das Sittengesetz sich als ein solches dem Bewußtseyn des vernünftigen Wesens dar. Mithin befiehlt jenes Grundgesetz, eben dieses Sittengesetz zur eigenen Maxime zu machen. Das Factum selbst aber ist unläugbar. Man darf nur, (wie in der Einleitung geschehen ist,) die sittliche Beurtheilung der Handlungen, wie sie von jedermann geschieht, zergliedern, um sich davon zu überzeugen, woraus sich ergiebt, daß eine Handlung erst dann sittlich-gut genannt wer-

den kann, wenn sie nach einer Maxime geschehen ist, bey der von aller Materie des Willens abstrahirt worden ist, welche also lediglich die reine Vernunft für practisch-nothwendig erklärt. Das Sittengesetz gilt daher für jedes vernünftiges Wesen, und schließt selbst die oberste Intelligenz mit ein. Für vernünftige Wesen aber, die unter Bedürfnissen, folglich unter subjectiven Gründen, welche dem Sittengesetze öfters entgegen sind, sich befinden, hat dasselbe die Form eines Imperatives. Ein Wille, der ohne alle diese subjectiven Gründe gedacht wird, der also dem moralischen Gesetze nothwendig gemäß gedacht wird, ist ein heiliger Wille. Das Verhältniß eines von Bedürfnissen afficirten Willens zum practischen Gesetze heißt Abhängigkeit, welche, als practisch-nothwendig gedacht, Verbindlichkeit heißt. Die Handlung selbst, welche vom practischen Gesetze als nothwendig bestimmt, gleichwohl nur durch Ueberwindung subjectiver Hindernisse ausgeübt, gedacht wird, heißt Pflicht. Man kann daher nicht das Verhältniß eines heiligen Willens zum moralischen Gesetze Verbindlichkeit, und seine Handlungen nicht Pflichten heißen. Die Heiligkeit des Willens, ob sie gleich endlichen Wesen niemahls zu Theile werden kann, muß ihnen jedoch zum Urbilde dienen, wornach sie, als nach einem Maximum, den sittlichen Werth ihrer Person jederzeit beurtheilen müssen.

## Vierter Lehrsatz.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der

der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit, nämlich von aller Materie des Gesetzes, (nämlich einem begehrten Objecte,) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freyheit im negativen; diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, practischen, Vernunft ist Freyheit im positiven Verstande. Also druckt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen practischen Vernunft, d. i. der Freyheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten practischen Gesetze zusammen stimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders als das Object einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetze verbunden wird, in das practische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit desselben hinein kommt; so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze,

irgend

irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemahls die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen practischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte.

## Anmerkung.

Wir haben anfänglich die Beschaffenheit eines objectiv-practischen Princips, d. i.: eines practischen Gesetzes, gewiesen, daß nämlich dasselbe lediglich in seiner Form den Bestimmungsgrund des Willens enthalten könne, welches das sagen will, daß die reine Vernunft, nachdem alle Materie des Princips abgesondert worden ist, dasselbe gleichwohl für practisch-nothwendig erkenne, und also eine Forderung an den Willen ausübe, die keineswegs aus der Materie des Princips hergeleitet werden kann. Diese Darstellung aber läßt das Daseyn des practischen Gesetzes dahin gestellt. Da es nun aber Thatsache ist, daß das Sittengesetz sich dem Bewußtseyn als ein objectiv-practisches Princip aufdringt; so hat es dieser vierte Lehrsatz zur Absicht, dasjenige, was vom objectiv-practischen Princip gesagt worden ist, daß nämlich ein Wille in Ansehung desselben

als

als frey gedacht werden müsse, folglich derselbe das Gesetz befolge, das er sich selbst giebt, auf dieses Sittengesetz anzuwenden. Allerdings hat jeder Wille einen Gegenstand, mithin eine Materie: wird diese aber als Bestimmungsgrund, als der Grund der Forderung angesehen; so ist das Princip niemahls practisches Gesetz. Nach dem Sittengesetze muß die Glückseligkeit anderer vernünftiger Wesen der Gegenstand des Willens eines jeden vernünftigen Wesens seyn. Ist sie aber Bestimmungsgrund des Willens, so muß vorausgesetzt werden, daß wir ein Bedürfniß in dem Wohlseyn anderer Wesen finden. Dann aber kann der Wille nicht als frey gedacht werden. Er steht so wie jede andere Erscheinung unter dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen, und wir finden die Ursache seiner Causalität in der Materie, dem Gegenstande seiner Maxime. Dagegen heißt das Sittengesetz schlechthin die Glückseligkeit anderer vernünftiger Wesen befördern, ich mag dazu schon eine natürliche Neigung haben, oder nicht, und ich bin mir dieses Princips eben als eines Gesetzes bewußt, weil, wenn ich von der Materie desselben abstrahire, die bloße reine Vernunft dennoch die Forderung desselben anerkennen muß.

Jedes practisches Princip, das im Verhältnisse zu einem subjectiven Zwecke des Willens steht, kann mit dem Sittengesetze nicht für einerley gehalten werden, wenn sie gleich in Ansehung der Materie überein stimmen. Der Bestimmungsgrund ist in jenem Falle jederzeit material, indem die Forderung eines solchen Princips lediglich aus der Materie des Willens abzuleiten ist. Dagegen ist der Bestimmungsgrund des

Sit-

Sittengesetzes formal. Die Forderung desselben ist gar nicht aus der Materie des Princips zu erkennen, sondern leuchtet allererst nach Absonderung der Materie dem Bewußtseyn ein. Alle materiale Bestimmungsgründe des Willens, und so auch alle practische Principien, die man fälschlich mit dem Sittengesetze für einerley hält, lassen sich in folgender Tafel darstellen.

## Practische materiale Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind:

### Subjective:

| äußere: | | innere: | |
|---|---|---|---|
| der Erziehung, (nach Montaigne;) | der bürgerlichen Verfassung, (nach Mandeville.) | Des physischen Gefühls, (nach Epicur;) | des moralischen Gefühls, (nach Hutcheson.) |

### Objective:

| innere: | äußere: |
|---|---|
| der Vollkommenheit, (nach Wolf und den Stoikern.) | Des Willens Gottes, (nach Crusius und andern theologischen Moralisten.) |

Indem hier die subjectiven von den objectiven Bestimmungsgründen, welche man beyde fälschlich statt des formalen Bestimmungsgrundes dem Princip der Sittlichkeit unterleat, unterschieden werden; so muß dabey jedoch die Verwechselung der Begriffe, eines Princips, dessen Bestimmungsgrund objectiv ist, und desjenigen practischen Princips, das zu einem objectiven Zwecke im Verhältnisse steht, verhüthet werden.

den. Das letztere ist mit dem Princip, dessen Bestimmungsgrund formal ist, ganz einerley, weil ein objectiver Zweck derjenige ist, den die reine practische Vernunft als Zweck anerkennt, der mithin nicht erst durch Einfluß eines Gegenstandes auf das Gefühl der Lust und Unlust, sondern vor demselben, ja ohne diesen Einfluß, Zweck jedes vernünftigen Wesens seyn soll, und weil ein formaler Bestimmungsgrund eines Princips den Grund der Forderung desselben bedeutet, der nicht von dem Gegenstande des Willens abgeleitet werden kann, sondern die reine Vernunft selbst ist. Dagegen sind die hier genannten objectiven Bestimmungsgründe material, indem sie nur unter Voraussetzung der Materie des Willens Bestimmungsgründe desselben sind. Sie sind aber objectiv, weil sie Vernunftbegriffe sind, da der Begriff der Vollkommenheit als Beschaffenheit der Dinge, und der der höchsten Vollkommenheit in Substanz vorgestellt, d. i. Gott, Begriffe sind, welche an keiner Erfahrung gezeigt werden können, sondern die Vernunft nur durch Wegschaffung aller empirischen Schranken denken kann. Nun ist aber der Zweck, in Beziehung auf welchen der Begriff der Vollkommenheit Bestimmungsgrund des Willens seyn soll, lediglich subjectiv. Es ist nämlich kein anderer als die eigene Glückseligkeit, welche durch die größtmöglichste Ausbildung der Naturanlagen erreicht werden kann. Mithin geht hier die Materie des Willens dem Bestimmungsgrunde desselben vorher, und der letzte ist daher material. Auf gleiche Art verhält es sich auch mit dem Willen Gottes. Denn Gott wird hier vorgestellt als das Wesen, das Belohnun-

gen und Strafen in seinen Händen hat, in Rücksicht derselben sein Wille als Bestimmungsgrund des Willens des vernünftigen Wesens angesehen wird. Auf den ersten Blick sind aber die gänzlich subjectiven Bestimmungsgründe, vorzüglich die von der ersten Art, zu verwerfen. Dem ächten moralischen Bestimmungsgrunde des Willens nähert sich noch am meisten der des moralischen Gefühls, indem er wenigstens demselben nicht wie die übrigen geradehin entgegen ist. Dieses moralische Gefühl äußert sich an der Zufriedenheit, die mit dem Bewußtseyn einer ausgeübten guten Handlung verknüpft ist, so wie an der Unzufriedenheit, die eine böse Handlung begleitet. Wir bemerken nur die Täuschung, welche vorgeht, wenn man diesen moralischen Sinn zum Bestimmungsgrunde des Willens in Ansehung des Sittengesetzes machen will. Man muß nämlich den Bösewicht, der wegen seiner Uebelthaten unzufrieden mit sich selbst vorgestellt werden soll, schon als moralisch - gut, wenigstens in einigem Grade, denken, da gänzlich ohne gute Denkungsart er keine Vorstellung von dieser Unzufriedenheit haben kann; und eben so muß man den tugendhaften Mann, den das Bewußtseyn seiner guten Handlungen ergetzt, schon vorher als tugendhaft vorstellen, weil er nur in so fern diese Zufriedenheit genießen wird, als er sich bewußt ist, tugendhaft gehandelt zu haben. Die Annahme des sich in Bösewichtern äußernden moralischen Gefühls giebt also selbst eine Anleitung zu dem bloß formalen Bestimmungsgrunde des Willens, weil man noch vor dem Genusse des Vergnügens und vor der Empfindung des Schmerzens den Menschen als die

Aucto-

Auctorität des moralischen Gesetzes anerkennend denken muß.

I.

## Von der Deduction der Grundsätze der reinen practischen Vernunft.

Es ist gezeigt worden, daß die reine Vernunft practisch sey, d. i.: unabhängig von allem Empirischen eine Forderung an den Willen ausüben könne, und dieses durch ein Factum, worin sich dieselbe in der That practisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Gesetze der Sittlichkeit. Ob aber gleich dieses Factum selbst unbezweifelt gewiß ist, so ist doch noch nicht die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Gesetzes beantwortet. Ein objectiv-practisches Princip ist jederzeit ein synthetischer Satz, der nicht so lautet, wie die hypothetischen Imperative: ich soll etwas thun, weil ich etwas anderes will; sondern der etwas zu thun gebiethet, ohne zum Wollen eines Objects schon von der Materie bestimmt zu seyn. Hier giebt es eine Synthesis zwischen der That und dem Willen. Wie diese möglich sey, das zu zeigen hat die Deduction der Grundsätze der practischen Vernunft zur Absicht.

Wir gaben anfänglich nur einen Begriff von einer reinen practischen Vernunft, als von einem Vermögen, den Willen schlechthin ohne alle Materie zur That zu bestimmen, und in dem kategorischen Imperative ward die Formel des Gesetzes angegeben, wodurch die reine Vernunft sich practisch zeigen müsse, wenn ihr dieses Vermögen sonst zugestanden wird. Daß dieser Begriff aber objective Realität habe, das heißt:

heißt: daß die reine Vernunft in der That practisch sey, ist mit der Thatsache des Sittengesetzes belegt worden.

Vergleichen wir nun damit das Verfahren der Critik der speculativen Vernunft, so zeigt sich hier ein merkwürdiger Contrast. Hier fragten wir nach den Bedingungen der Erfahrung. Da diese aus den beyden Elementen: der Anschauung und der Beziehung der Anschauung auf einen Gegenstand, besteht; so wurden die Bedingungen von beyden aufgesucht. Ob nun gleich die Kategorien diejenigen Begriffe sind, die überhaupt Objectivität unsern Vorstellungen geben; so kann doch nicht gesagt werden, daß wir sofort lediglich durch diese Begriffe Gegenstände erkennen. Denn in denselben ist keine Anschauung enthalten, sondern dieselbe muß woher anders uns erst gegeben seyn, ehe jene Begriffe darauf angewandt werden können, und so Erkenntniß zu Stande kommen kann. Es zeigt sich daher, daß alle unsre Erkenntniß nur in der Erfahrung bestehe, und daß von Noumenis wir gar keine haben, sondern der Begriff derselben nur als Grenzbegriff zugelassen werden kann.

Dagegen ist hier gezeigt worden, daß der Begriff der Freyheit dem einer reinen practischen Vernunft zum Grunde liege, und daß ein vernünftiges Wesen, welches das practische Gesetz zu seiner Maxime macht, sich nothwendig als frey denken, mithin sich in eine andere Ordnung der Dinge als diejenige, welche der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, folglich sich als Noumenon denken müsse. Es ist aber wohl zu merken, daß der Begriff der Freyheit von der Critik der

specu-

speculativen Vernunft, wenn gleich nicht positiv bestimmt, doch als ein negativer Begriff, der ein ens rationis bezeichne, folglich kein widersprechender Begriff ist, ist gerettet worden. Das Sittengesetz giebt nun gar eine positive Bestimmung desselben, da ohne das er nur immerfort ein negativer Begriff bleiben müßte. Ungeachtet nun des Gesetzes der Causalität, wornach alles, was geschieht, eine Ursache hat, und jede Causalität wieder als etwas Geschehenes angesehen werden muß, wodurch wir uns als zur Sinnenwelt gehörend erkennen, giebt uns das moralische Gesetz nicht nur eine Befugniß, sondern nöthigt uns, so fern wir uns demselben als unterworfen denken, uns als Glieder einer Verstandeswelt anzusehen. Natur, im allgemeinsten Verstande, ist die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Denken wir uns nun die Existenz der vernünftigen Wesen unter Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind; so erhalten wir den Begriff einer übersinnlichen Natur: dieser Begriff ist so fern aber bloß negativ bestimmt, das Sittengesetz allein hilft uns zu einer positiven Bestimmung desselben, denn diese erhält er, so fern ich die Existenz der vernünftigen Wesen unter dem Sittengesetze, das zur Autonomie der reinen Vernunft gehört, ansehe. Man kann die übersinnliche Natur die urbildliche (natura archetypa) nennen, im Gegensatze einer sinnlichen nachgebildeten Natur (natura ectypa), so fern die Idee der erstern der Bestimmungsgrund des

Willens ist, folglich die letztere als Wirkung der erstern angesehen wird.

In der Critik der speculativen Vernunft wurde gefragt, wie Erkenntnisse a priori von Gegenständen möglich sind, und die Antwort lief dahin aus, daß, wenn es Begriffe giebt, durch welche die Vorstellung eines Gegenstandes allererst erzeugt wird, dieselben eben darum a priori sich auf Gegenstände beziehen, und daß, wenn es synthetische Urtheile giebt, vermittelst deren Erfahrung aus Wahrnehmung wird, dieselben a priori von der Erfahrung selbst gelten. Hier aber wird gefragt, wie ein Erkenntniß Grund von der Existenz der Gegenstände selbst seyn kann, das heißt: wie die Vernunft in vernünftigen Wesen Causalität haben kann. Nun ist aber leicht einzusehen, daß es unmöglich ist, diese Frage zu beantworten, weil dazu nichts minder als eine Erkenntniß, was ein vernünftiges Wesen an sich selbst sey, und nicht wie es uns in der Erfahrung gegeben ist, folglich Kenntniß der übersinnlichen Natur, die doch unmöglich ist, erforderlich wäre. Denn die Frage, wie Vernunft als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen möglich sey, ist in der enthalten, wie Freyheit möglich sey. Eine Deduction des synthetisch-practischen Satzes, nämlich des moralischen Princips, ist mithin gänzlich unmöglich.

Ungeachtet nun die Erklärung, wie Freyheit möglich sey, unmöglich ist; so stellt sich doch das Sittengesetz als ein apodictisch gewisses Factum dem Bewußtseyn unmittelbar dar, und ein vernünftiges Wesen muß sich nothwendig als frey denken, so fern es dieses

Ge-

Gesetz zu seiner Maxime macht. Wenn also gleich jene Deduction dieses kategorischen Imperatives vergeblich würde gesucht werden, so dient doch eben das Sittengesetz zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens, nämlich eben der Freyheit, wovon die speculative Vernunft nur die Möglichkeit des Begriffs als von einem ens rationis rechtfertigen konnte. Durch dieses Gesetz wird das bestimmt, was die speculative Vernunft unbestimmt lassen mußte. Denn obgleich damit gar nicht erklärt wird, wie Freyheit möglich ist, so giebt doch das moralische Gesetz demselben einen positiven Gehalt, ohne welches dieser Begriff nur negativ geblieben wäre. Die Critik der speculativen Vernunft konnte nur die Anwendung des Begriffs der Freyheit auf ein Wesen in der Sinnenwelt vertheidigen, und zeigen, daß es gar nichts widersprechendes sey, sich ein Wesen zu denken, dessen Handlungen physisch-bedingt sind, so fern dasselbe Erscheinung ist, und dagegen, so fern das nämliche Wesen Verstandeswesen ist, seine Handlungen als physisch-unbedingt anzusehen. Hierdurch gewann die speculative Vernunft den Vortheil, sich dieses Begriffs als eines regulativen Princips zu bedienen, der ihr jedoch immer nur ein problematischer Begriff blieb. Durch das Sittengesetz bekommt dieser Begriff objective Realität, ungeachtet dadurch nicht im mindesten unsre Einsicht wächst, indem zwar ein Wesen, das dieses Gesetz als für sich verbindend ansieht, sich nothwendig frey denken muß; aber dadurch nicht im geringsten es besser versteht, wie causa noumenon möglich sey. Wie causa phaenomenon möglich sey, war dadurch be-

greiflich, daß dieser Begriff in der empirischen Anschauung Anwendung fand, indem er die Erfahrung der Veränderung möglich machte. Wird von dieser Anschauung abstrahirt, so bleibt nichts als das logische Verhältniß des Grundes zur Folge, wodurch zwar ein Object bezeichnet, aber keines erkannt werden kann.

## II.
## Von dem Befugnisse der reinen Vernunft im practischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist.

Das Sittengesetz kündigt sich als ein objectiv-practisches Princip an, wodurch die Vernunft unmittelbar einen Bestimmungsgrund auf den Willen ausübt, ohne daß derselbe von der Materie des Princips hergeleitet werden kann. Die practische Vernunft, oder, welches einerley ist, der Wille, zeigt sich hier als Autonomie, folglich seine Causalität als eine solche, die auf keine höhere Ursache weiset, mithin als Freyheit. Da nun dieser Begriff keinesweges Anwendung in der Sinnenwelt finden kann, die Critik der speculativen Vernunft aber allen Vernunftgebrauch, der die Sinnenwelt verläßt, verwehrte, und jedem Begriffe, der nicht an der Erfahrung, (er möchte nun dieselbe selbst möglich machen, oder aus ihr entspringen,) gezeigt werden konnte, alle Bedeutung absprach: so fragt sich, mit welchem Grunde die practische Vernunft die von der Critik der speculativen Vernunft gesetzte Grenze aller Erkenntniß überschreiten darf.

Wenn

Wenn der Inbegriff des empirischen Mannigfaltigen durch die Kategorien vorgestellt wird, so wird ein Gegenstand vorgestellt, und der Begriff der Ursache und Wirkung macht, daß die Succession des empirischen Mannigfaltigen, die sonst nur jederzeit subjectiv ist, objectiv vorgestellt wird. Abstrahire ich von dem empirischen Mannigfaltigen, und selbst von der sinnlichen Bedingung, der Zeit; so bleibt mir zwar der reine Begriff eines Objects, aber in der That habe ich damit alle Anwendung dieses Begriffs aufgehoben. Einen ganz falschen Weg, zur Einsicht zu gelangen, wie die Kategorien, und ins besondere die der Causalität, auf Gegenstände angewandt werden können, würde ich einschlagen, wenn ich die empirischen Data schon vor der Anwendung dieser Begriffe darauf als Objecte denken wollte. Dann kann nichts anderes heraus kommen, als daß die als nothwendig behauptete Verknüpfung der Ursache und Wirkung in den Gegenständen gänzlich ungegründet vorkomme. Wenn A und B schon als Gegenstände gedacht werden, ohne daß eben die reinen Verstandesbegriffe das Objective hervor brin en; so ist gar nicht abzusehen, woher, wenn A gesetzt wird, das davon ganz verschiedene B auch gesetzt werden müsse. Wenn Hume, aller Anwendung des Begriffs der Causalität auf das empirische Mannigfaltige vorher, Erkenntniß der Gegenstände annahm; so verfuhr er sehr consequent, wenn er die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Wirkung und Ursache in den Objecten als usurpirt, die lediglich eine subjective ist, und die er Gewohnheit nannte, ausgab. Die Critik der speculativen Vernunft hat dagegen das Subjective

vom

vom Objectiven in unsern Vorstellungen genau zu unterscheiden gesucht, und hat gezeigt, daß das, was uns ein Gegenstand ist, allererst durch Anwendung der Kategorien auf das empirische Mannigfaltige entspringe, auf welchem Wege allein die Nothwendigkeit der Verknüpfung in dem Gesetze der Causalität, indem nämlich dadurch das Objective in die Succession der Vorstellungen gebracht wird, begriffen werden kann.

Wenn man also sich darein nicht zu finden weiß, daß der Begriff der Causalität Objectivität in das empirische Mannigfaltige hinein bringe, so daß die Succession desselben allererst vermittelst dieses Begriffs, als in einem Gegenstande, gedacht werden kann, indem man immerfort, noch vor der Anwendung desselben, Gegenstände im Sinne hat: so geht dieser Begriff einmahl für die Erfahrung verloren, und zweytens darf er noch mit weit minderem Grunde auf Dinge an sich angewandt werden. Dagegen sieht man wohl, daß, wenn die Kategorien das Objective dem empirischen Mannigfaltigen verschaffen, eben diese Objectivität noch übrig bleibt, nachdem man auch das empirische Mannigfaltige abgesondert hat. Nun muß man freylich gestehen, daß sodann weder durch den Begriff der Causalität, noch durch irgend eine andere Kategorie, ein Gegenstand erkannt, sondern daß er nur dadurch bezeichnet wird. Sondere ich das empirische Mannigfaltige ab, worauf ich den Begriff der Ursache angewandt, und so einen Gegenstand erkannt habe; so bleibt mir der Begriff einer causa noumenon. Dieser Begriff, ob er gleich

immer

immer ein denkbarer Begriff ist, ist doch für den theoretischen Gebrauch der Vernunft ein leerer Begriff. Für den practischen Gebrauch der Vernunft wird aber auch nichts mehr verlangt, als den Begriff der Ursache mit dem eines reinen Willens zu vereinigen, und folglich den letztern als causa noumenon zu betrachten. Ob nun gleich, der theoretischen Seite nach, dieser Begriff ganz leer ist; so erhält er, in practischer Beziehung, durch das Sittengesetz eine positive Bedeutung, und, weil ein Wesen, welches das moralische Gesetz zu seiner Maxime macht, sich nothwendig als frey denken muß, sogar objective Realität.

## Der Analytik der practischen Vernunft zweytes Hauptstück.

# Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen practischen Vernunft.

Der Begriff eines Gegenstandes der reinen practischen Vernunft ist die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freyheit. Die Beurtheilung, ob etwas ein solcher Gegenstand sey, ist also die Unterscheidung, ob man etwas wollen kann, so daß lediglich die practische Vernunft den Willen bestimmt. Die physische Möglichkeit des Gegenstandes kommt daher bey dieser Untersuchung nicht in Betrachtung. Wenn das Object selbst den Willen bestimmt,

stimmt, so muß die physische Möglichkeit desselben derjenigen eines practischen Princips, das auf dieses Object gerichtet ist, voran gehen, weil, wenn die Existenz des Gegenstandes als unmöglich angesehen wird, derselbe auch nicht begehrt werden, folglich auch kein Princip gedacht werden kann, das eine Forderung an den Willen in sich enthalte. Wenn aber in dem Princip selbst der Bestimmungsgrund des Willens enthalten ist, und derselbe keinesweges von dem Objecte des Willens hergeleitet werden kann, dann hat die Untersuchung, ob etwas ein Gegenstand des Willens seyn kann, gar nichts mit der physischen Möglichkeit desselben zu thun. Denn weil der Wille in diesem Falle mit der practischen Vernunft einerley ist, so wird in jener Untersuchung nur nach der moralischen Möglichkeit des Gegenstandes gefragt, das heißt: man will damit wissen, ob ein gewisser Gegenstand begehrt werden kann, unter der Bedingung, daß allein die Vernunft den Willen bestimmt.

Dasjenige nun, was nach einem Princip der practischen Vernunft, folglich von jedem vernünftigen Wesen, begehrt oder verabscheuet werden muß, ist das Gute und das Böse, welche Begriffe alle Objecte der practischen Vernunft befassen.

Der Sprachgebrauch unterscheidet schon das Gute und Böse vom Angenehmen und Unangenehmen, indem nach demselben die letztern Begriffe nur auf die besondere Art des Begehrungsvermögens und dessen Empfänglichkeit einzelner Subjecte Beziehung haben. Was mir angenehm ist, kann einem Andern unangenehm, und das, was Andern angenehm ist, kann mir unan-

unangenehm seyn. Dagegen gehen die Begriffe des Guten und Bösen nach dem Sprachgebrauche auf Gegenstände, die von jedermann begehrt oder verabscheuet werden. Nun ist aber die Vernunft das Vermögen allgemeiner Erkenntnisse. Mithin müssen Gegenstände, die man unter die Begriffe des Guten und Bösen faßt, durch die Vernunft dafür erkannt werden. Wenn man sich nun Zwecke denkt, die lediglich subjectiv sind, und also einen Willen setzt, dessen Bestimmungsgrund material ist; so würde doch die Beurtheilung, ob gewisse Mittel zu diesen Zwecken führen, für die Vernunft gehören, folglich auch diejenige Handlung gut genannt werden müssen, welche derselben entspricht. Aber man sieht wohl, daß dieser Begriff mit dem des irgend wozu Guten, also mit dem Nützlichen, einerley sey, dagegen das Schlechthin-gute, das in aller Absicht gut ist, gar nicht in sich fasse.

Nun kann dem Leser die Richtigkeit des Verfahrens der Critik einleuchten, die nicht von der Erklärung und Entwickelung des Begriffs des Guten und Bösen den Anfang macht, wie man dieses vielleicht erwarten möchte, sondern die zuerst den Begriff eines reinen Willens, der durch keine empirischen Data, vielmehr durch die Vernunft selbst bestimmt wird, fest setzt, und nachmahls die objective Realität desselben durch ein Factum, nämlich des Bewußtseyns des Sittengesetzes, das bloß durch seine Form den Willen bestimmt, wornach ein solcher Wille nothwendig als ein reiner Wille muß gedacht werden, beweiset. Die Critik der speculativen Vernunft beobachtet ein gleiches Verfahren in Ansehung des Begriffs eines Gegenstan-

standes. Ob es gleich ihr Zweck ist, (so fern sie Transcendental-Philosophie ist,) die Bedingungen der Erfahrung, folglich der Erkenntniß der Gegenstände, anzugeben; so wäre es doch sehr verkehrt gewesen, wenn sie von der Zergliederung des Begriffs eines Gegenstandes hätte den Anfang machen wollen. Denn zu geschweigen, daß sie diese nächste Absicht gar nicht erreicht haben würde, so hätte sie auch über dies sich den Weg zu ihrer eigentlichen Untersuchung versperrt, weil sie in dem Begriffe eines Gegenstandes alles Empirische würde gefunden haben, welches sie doch nicht finden wollte, da sie die reinen Bedingungen eines in der Erfahrung gegebenen Gegenstandes aufzusuchen hatte. Würden wir hier zuerst den Begriff des Guten entwickelt haben, so wären wir in der Gefahr gewesen, den des Schlechthin-guten zu verlieren, indem uns der Sprachgebrauch verleitet haben könnte, den des Nützlichen, (der doch das Widerspiel des Schlechthin-guten ist,) dafür zu halten. Auf diese Art würden wir uns sogar die Möglichkeit, ein practisches Gesetz nur problematisch zu denken, benommen haben, da wir doch nunmehr im Gegentheile gefunden haben, daß nicht der Begriff des Guten das moralische Gesetz, sondern umgekehrt, das moralische Gesetz den Begriff des Guten, so fern es das Schlechthin-gute ist, bestimme und möglich mache. Dieses verkehrte Verfahren ist als der Grund der Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral anzusehen. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens, in Ansehung dessen, so fern er Bestimmungsgrund des Willens ist, gewisse Handlungen, die sich zu ihm wie Mit-

tel

tel zu einem Zwecke verhalten, gut genannt werden müssen, (weil freylich nur die Vernunft diese Zweckmäßigkeit einsehen kann.) und verschlossen dabey muthwillig ihr Auge gegen die sich ihnen von selbst anbiethende Bemerkung, daß zwar auf diese Art jene Handlungen allenfalls dem Sittengesetze entsprechen, doch niemahls sittlich- und schlechthin-gut seyn können.

Die Begriffe des Schlechthin-guten und Bösen beziehen sich nicht so auf Gegenstände, wie die reinen Verstandesbegriffe, daß sie die Objectivität der Vorstellungen hervor bringen, vielmehr setzen sie dieselbe voraus, indem sie insgesammt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, sind. Aber da die Kategorien, abgesondert von aller Anschauung, kein Erkenntniß abgeben, sondern nur Objecte unbestimmt bezeichnen; so gewähren im Gegentheile jene Begriffe Erkenntniß, indem sie ohne alle Anschauung Objecte sofort bestimmen, und das daher, weil sie an der durch das Sittengesetz bestimmten Willensgesinnung sich als wirklich beweisen, und so ihren Gegenstand in der That selbst hervor bringen. Wir nennen diese Begriffe Kategorien der Freyheit, zum Unterschiede von den reinen Verstandesbegriffen, die eine Natur möglich machen, und daher auch Kategorien der Natur genannt werden können. So wie die letztern das Mannigfaltige der Anschauung zur objectiven Einheit des Bewußtseyns bringen, um daraus ein Erkenntniß zu machen, so bringen die erstern das Mannigfaltige der Begehrungen ebenfalls zur objectiven Einheit des Bewußtseyns, aber, um dieselben einer im moralischen Gesetze gebiethenden practischen Vernunft zu unter-

terwerfen, folglich dadurch ihren Gegenstand hervor zu bringen.

Der Begriff der transcendentalen Freyheit ist der Begriff von einer Causalität als einem bloß intelligibeln Gegenstande. Wenn nun gleich die practische Freyheit auch bloß ein intelligibeles Object ist, so sind doch die Wirkungen dieser Causalität Gegenstände in der Sinnenwelt. Der Begriff der Freyheit, in Beziehung auf ihre Wirkungen in der Sinnenwelt, muß demnach den Kategorien gemäß vorgestellt werden können, und dieses leistet folgende Tafel.

## Tafel

## der Kategorien der Freyheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen.

1.

### Der Quantität:

Subjectiv, nach Maximen: (Willensmeinungen des Individuum;)

Objectiv, nach Principien, (Vorschriften;)

A priori objective so wohl als subjective Principien der Freyheit: (Gesetze.)

2.

### Der Qualität:

practische Regeln des Begehrens, (praeceptivae,)

practische Regeln des Unterlassens, (prohibitivae,)

practische Regeln der Ausnahmen, (exceptivae.)

3.
Der Relation:
Auf die Persönlichkeit,
auf den Zustand der Person,
Wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern.

4.
Der Modalität:
Das Erlaubte und Unerlaubte,
die Pflicht und das Pflichtwidrige,
vollkommene und unvollkommene Pflicht.

## Von der Typik der reinen practischen Urtheilskraft.

Die Critik der speculativen Vernunft handelte von der transcendentalen Urtheilskraft als dem Vermögen, Anschauungen unter die reinen Verstandesbegriffe zu subsumiren, und gab diejenigen Regeln an, unter welchen die Urtheilskraft ihr Geschäfft ausführt. Dieselben waren insgesammt synthetische Sätze a priori, deren nothwendige Synthesis, wie z. B. des Gesetzes der Causalität, in Ansehung der Gegenstände nicht anders einzusehen war, als daß man zeigte, daß nur vermittelst derselben Erfahrung zu Stande komme, und dieses konnte dadurch vor Augen gelegt werden, daß man zeigte, daß in der Erfahrung eine Subsumtion des empirischen Mannigfaltigen eigentlich unter die Schemate der reinen Verstandesbegriffe vorgehe, welche die Handlung der objectiven Beziehung an der Form des innern Sinnes vorstellen, folglich jene synthetischen Urtheile a priori das Mannigfal-

faltige der empirischen Anschauung den Schematen unterwerfen, und dadurch Erfahrung hervor bringen. So ließ sich der Satz, daß alles, was geschieht, eine Ursache habe, einsehen, indem vermittelst desselben das Mannigfaltige, nicht wie es subjectiv in der Apprehension auf einander folgt, sondern wie es in der Zeit bestimmt, und folglich objectiv, einander folgt, in einem objectiven Inbegriffe vorgestellt wird.

Nun haben wir an dem Sittengesetze ebenfalls einen synthetischen Satz a priori, und wir sehen hier leicht eben dieselbe Frage wie bey den synthetischen Sätzen der transcendentalen Urtheilskraft entstehen, wie nämlich ein solcher Satz auf empirische Gegenstände gehen könne. Denn da er eine nothwendige Regel ist, so ist es gar nicht sofort klar, wie gewisse Handlungen, die doch als Erscheinungen zur Sinnenwelt gehören, ihr gemäß seyn können. In Ansehung jener theoretischen Sätze wurde gefragt: wie können Gegenstände in der Erfahrung denselben unterworfen seyn, und sich auf die Weise eine Natur nach Gesetzen des Verstandes, die doch ganz etwas verschiedenes davon zu seyn scheinen, richten? und hier fragen wir: wie können Handlungen, die doch ebenfalls Gegenstände der Erfahrung sind, und zur Natur gehören, als unterworfen einem synthetisch-practischen Satze, der kein Naturgesetz ist, gedacht werden? mit andern Worten: wie kann man wissen, welche Handlungen, die doch als Erscheinungen zur Sinnenwelt gehören, wirklich unter jener Regel a priori stehen?

Hier entgeht uns der Vortheil, den wir in der Beleuchtung des Geschäfftes der transcendentalen Urtheils-

theilskraft hatten. Um nämlich einzusehen, daß ein Gegenstand unter einer Regel a priori der transcendentalen Urtheilskraft stehe, bezogen wir die Schemate der reinen Verstandesbegriffe auf die Anschauung desselben, wodurch sie Objectivität erhält, da dann die Frage aufhört, wie der Gegenstand unter der Synthesis, die das Schema ausdruckt, stehe, indem er ja nur dadurch ein Gegenstand ist. Wird z. B. gefragt, mit welchem Rechte man die Gegenstände der Sinnenwelt dem Satze, daß allen Erscheinungen das Verhältniß der Substanz zum Accidenz zum Grunde liege, an welchen nur die Accidenzen wechseln, unterworfen halte: so subsumire man irgend eine empirische Anschauung dem Schema der Substantialität, und man sieht sofort, daß eben durch diese Subsumtion derselben unter die synthetische Verknüpfung der Substanz und Accidenz, welche das Schema ausdruckt, diese Anschauung das Objective erhalte.

Allein, obgleich dem Sittengesetze in der That kein Schema von dieser Art correspondiren kann; so bedarf es hier auch keines Schema, um eine empirische Anschauung als Gegenstand, nämlich als Begebenheit in der Sinnenwelt, denken zu dürfen. Als Handlung in der Sinnenwelt steht dieselbe allerdings unter dem Schema der Causalität; aber bey der Subsumtion derselben unter das reine practische Gesetz ist es gar nicht um die Möglichkeit der Handlung als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu thun. So fern die Handlung zur Sinnenwelt gehört, kann sie allerdings nur durch das Schema der Causalität als Gegenstand gedacht werden.

Also nicht für einen einzelnen Fall, nämlich für eine Handlung, darf hier ein Schema aufgesucht werden; sondern für das practische Princip selbst, so fern es Gesetz, nämlich ein allgemeines practisches Princip ist, und an Gegenständen der Anschauung in concreto dargestellt werden kann, müssen wir ein Schema finden. Wir nennen dasselbe den Typus des Sittengesetzes.

Dieser Typus des Sittengesetzes ist nun folgender: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Derselbe ist aber nicht mit dem Sittengesetze selbst einerley. Das letztere muß den Bestimmungsgrund des Willens in sich selbst enthalten, und der Typus desselben, der denselben nicht in sich enthält, darf nur zu einer Regel der practischen Urtheilskraft dienen. In der That beurtheilt auch der gemeine Verstand das Sittlich-gute und Böse nach diesem Typus. Wenn eine Handlung so beschaffen ist, daß ihre Maxime als Naturgesetz betrachtet nicht bestehen kann, dann hält er sie für sittlich-unmöglich. Das Sittengesetz selbst ist aber über jedes Naturgesetz weit erhaben, und die Vernunft verbindet a priori damit das Bewußtseyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ohne alle Rücksicht auf das Bestehen einer Naturordnung. So fern man aber dasselbe an die Natur der Sinnenwelt hält, wird es durch seinen Typus ausgedruckt, der folglich nicht das moralische Gesetz ist, aber doch zum Probirsteine der Handlungen, die zwar immer als physisch-be-

dingt und nur durch das Schema der Causalität als Gegenstände gedacht werden können, aber doch dem moralischen Gesetze gemäß sind, tauglich ist. Also ist es bloß die Form der Gesetzmäßigkeit, die an der sinnlich-bedingten Natur durch diesen Typus vorgestellt wird.

Wenn man denselben mißversteht und ihn für das Sittengesetz selbst hält, so entsteht der Empirismus der practischen Vernunft. Nach derjenigen Maxime handeln, die, wenn sie allgemein beobachtet wird, nothwendig allgemeine Glückseligkeit hervor bringen muß, heißt: sich den Typus des Sittengesetzes zum Probirsteine sittlicher Handlungen, so fern sie zur Sinnenwelt gehören, dienen lassen. Aber diese Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des Willens ansehen, und folglich die Begriffe des Guten und Bösen nur in dem finden, was glücklich macht, ist: den Typus des practischen Gesetzes für dasselbe selbst halten, und dem Geiste dieses Gesetzes, das seinen Bestimmungsgrund in sich selbst hat, gerade entgegen. Der Denkungsart des Empirismus ist die des Mysticismus entgegen gesetzt. Dieser erträumt sich Anschauungen des Intelligibeln, und indem es nur erlaubt ist, sich ein Reich der Zwecke, und jedes vernünftiges Wesen als Glied desselben zu denken, verliert sich dieser in selbst gemachten Anschauungen eines Reichs Gottes, wozu doch die speculative Vernunft allen Zugang abschneidet. Die Grenze zwischen beyden beobachtet der Rationalismus, der in der Gesinnung besteht, nur als Probirstein sittlicher Handlungen den Typus des Sittengesetzes zu brauchen, und auf die Weise der ächten Moralität

keinen Abbruch thut, dessen der Empirismus mit Recht beschuldigt wird.

Der
Analytik der practischen Vernunft
drittes Hauptstück.

## Von den Triebfedern der reinen practischen Vernunft.

Das Sittengesetz enthält eine Forderung, die jedes vernünftiges Wesen erkennen muß, und folglich einen objectiven Bestimmungsgrund des Willens. Subjectiv ist aber der Bestimmungsgrund eines Willens, wenn das Subject nicht bloß die Forderung des Gesetzes anerkennt, sondern sie auch Ursache derjenigen Handlungen werden läßt, die das Gesetz fordert. Ein subjectiver Bestimmungsgrund eines Willens, der nicht schon von selbst seiner Natur nach dem objectiven Gesetze gemäß ist, heißt eine **Triebfeder** desselben. Hieraus wird folgen, daß man nur vernünftigen Wesen von bedürftiger Natur Triebfedern beylegen müsse, daß aber bey diesen der subjective Bestimmungsgrund des Willens jederzeit auch der objective, mithin das moralische Gesetz jederzeit der hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse, wenn dieselbe nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll.

Dieses Hauptstück hat zur Absicht, zu zeigen, wie das moralische Gesetz Triebfeder des Willens seyn könne. Allein da die Möglichkeit der Freyheit gar nicht

erklärt,

erklärt, mithin auch nicht gezeigt werden kann, wie eigentlich das Sittengesetz Causalität auf den Willen ausüben kann; so werden wir nur a priori zu zeigen haben, was, (nicht wie,) das moralische Gesetz im Gemüthe wirken muß, so fern es eine Triebfeder des Willens ist.

Wenn das moralische Gesetz als Triebfeder eines Willens gedacht wird, so wird damit nicht nur eine gänzliche Abwesenheit sinnlicher Bestimmungsgründe gesetzt, sondern auch voraus gesetzt, daß Neigungen da sind, die wohl öfters diesem objectiv-practischen Princip im Wege stehen, und die folglich durch dasselbe Abbruch leiden. Diese Abweisung aller Neigungen, so fern sie dem Sittengesetze entgegen sind, erregt ein Gefühl, welches Schmerz genannt werden muß, dessen Verhältniß zu Begriffen wir in diesem Falle a priori bestimmen können. Alle Neigungen zusammen machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst, (philautia,) oder die des Wohlgefallens an sich selbst, (arrogantia.) Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Der Eigenliebe thut das moralische Gesetz als subjectiver Bestimmungsgrund des Willens bloß Abbruch, indem es dieselbe zwar zuläßt, aber auf die Bedingung der Uebereinstimmung mit ihm selbst einschränkt. Den Eigendünkel aber, oder das Wohlgefallen an sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Sittengesetze, als nothwendige Bedingung dieses Wohlgefallens, schlägt sie gänzlich nieder. Dieses Gefühl, wel-

ches die Vernichtung des Eigendünkels bewirkt, ist die Demüthigung; so fern aber das moralische Gesetz als die Ursache desselben angesehen wird, erweckt diese Vorstellung das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz. Achtung also für dieses Gesetz ist ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dessen Nothwendigkeit gänzlich a priori erkannt wird. Dieses Gefühl ist nun das moralische, welches durch das moralische Gesetz erst gewirkt, und daher nicht als demselben zum Grunde liegend vorgestellt werden muß. Da in jedem vernünftigen Wesen, so fern es als abhängig in Ansehung seiner Zufriedenheit und von Neigungen afficirt gesetzt wird, die Selbstliebe sich zum objectiven Bestimmungsgrunde zu machen bestrebt ist, und daher leicht in Eigendünkel ausschlägt, der sich selbst zum unbedingten practischen Princip macht: so entspringt das Gefühl der Demüthigung nothwendig, wenn das moralische Gesetz subjectiver Bestimmungsgrund wird, das anfänglich nur negativ ist, und so fern der subjectiven Willensbestimmung nicht als beförderlich vorgestellt wird; so fern es aber in Achtung übergeht, einer wirklichen Beförderung dieser Willensbestimmung gleich zu achten ist, und positives Gefühl genannt werden muß, indem es nicht allein ein Hinderniß der Causalität des practischen Gesetzes wegräumt, welches die Demüthigung bewirkt, sondern der Wille durch die Vorhaltung der Würde des Gesetzes auch unmittelbar Stärke gewinnt, dasselbe zu seinem subjectiven Bestimmungsgrunde zu machen.

So wie nun das moralische Gesetz objectiver Bestimmungsgrund des Willens ist, nämlich eine Forderung enthält, die nicht von der Materie desselben abgeleitet werden kann, und gleichwohl von der reinen Vernunft für verbindend erklärt werden muß; so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i.: Triebfeder desselben, indem es ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Dieses Gefühl muß daher practisch gewirkt heißen. Jedes andere Gefühl entsteht pathologisch, dadurch, daß der Gegenstand des Willens die Sinnlichkeit afficirt, und auf diese Weise den subjectiven Bestimmungsgrund des Willens hervor bringt, dagegen das ächte moralische Gefühl diesem Bestimmungsgrunde nachfolgt, und nur als beförderlich demselben angesehen werden kann. Setzt man dieses moralische Gefühl in die Gattung der sinnlichen Gefühle, indem man es als diejenige Rührung erklärt, die ein sanft gestimmtes Gemüth bey dem Anblicke menschlichen Elendes erfährt; so verkennt man nicht allein dasselbe gänzlich, sondern man wirkt der ächten Moralität entgegen, indem diese Verkennung des moralischen Gefühls auch die des Sittengesetzes, als eines objectiv-practischen Princips, nach sich zieht. Jedes Gefühl ist freylich seiner Natur nach sinnlich, indem es eine Sinnlichkeit voraus setzt, als ein Vermögen afficirt zu werden. Wenn aber unter dem Nahmen eines sinnlichen Gefühls dasjenige ins besondere verstanden wird, das durch den Einfluß der Materie des Willens auf die Sinnlichkeit bewirkt worden ist; dann muß das moralische gänzlich davon ausgenommen werden, da dieses lediglich durch

den

den Einfluß des moralischen Gesetzes als subjectiven Bestimmungsgrundes auf die Sinnlichkeit bewirkt wird. Und so ist die Achtung für das Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, in dem Verstande, daß es dieselbe hervor bringt; sondern diese Sittlichkeit muß schon da seyn, wenn jene Achtung erfolgen soll, und dieselbe kann nur als Beförderungsmittel, nicht als Ursache der Sittlichkeit angesehen werden.

Achtung geht niemahls auf Sachen, sondern nur auf Personen, und auf diese auch nur, so fern man ihre Denkungsart an das moralische Gesetz hält, und eine Uebereinstimmung beyder zu finden glaubt, die man an sich selbst nicht wahrnimmt. Große Talente können zwar Bewunderung erregen, aber dieses Gefühl, das ganz verschieden von Achtung ist, knüpft sich nur dann an das letztere, wenn man Fleiß und Anstrengung in der Ausbildung dieser Talente vermuthet. Fällt diese Vermuthung weg, oder glaubt man, bey näherer Kenntniß der Person, Ruhmsucht und andere bloß subjective Zwecke zu erblicken; so bleibt zwar jene Bewunderung, aber alle Achtung für dieselbe verschwindet. Setzt man dagegen einen von der Natur in aller Absicht verlassenen Menschen, bey dem man eine Rechtschaffenheit des Charakters findet, die man an sich selbst nicht zu finden glaubt; so fühlen wir für ihn Achtung, und wenn wir es auch nicht wollen. In der That ist dasselbe auch kein Gefühl der Lust; denn es gründet sich auf Demüthigung, die mit Schmerz verknüpft ist. Man überläßt sich daher demselben ungern. Man sucht etwas an der Person, deren Beyspiel uns Achtung abzuzwingen scheint, ausfündig

ausfündig zu machen, das einen Tadel auf sie bringt, um diesem Gefühle zu entgehen. Von der andern Seite ist dieses Gefühl, für sich betrachtet, auch wiederum kein Gefühl der Unlust. Man muß nur schon den Eigendünkel abgelegt haben, und in Ansehung desselben durch das moralische Gesetz gedemüthigt worden seyn, um Achtung für dasselbe ohne Unlust zu empfinden. Diese Achtung für das moralische Gesetz, so fern sie von aller Unlust frey ist, ist nun die einzig-mögliche moralische Triebfeder des Willens, indem die Vorstellung der Erhabenheit des Sittengesetzes ein Interesse daran erweckt, auf welchem lediglich die Maxime des Willens beruhen muß, wenn sie moralisch-ächt seyn soll. Die Handlung, welche nach dem moralischen Gesetze nothwendig ist, deren Nothwendigkeit also überhaupt die Vernunft anerkennt, und die mithin objectiv-practisch ist, heißt Pflicht. Diese enthält also in ihrem Begriffe den einer practischen Nöthigung, so ungern auch die Handlung geschehen möchte, folglich eine gänzliche Abweisung aller Neigungen, so sehr dieselben auch sich aufdringen, Bestimmungsgründe des Willens zu seyn. So fern nun das moralische Gesetz subjectiver Bestimmungsgrund des Willens ist, entsteht aus dieser Nöthigung das Gefühl der Unlust. So fern aber gleichwohl die Vernunft sich als selbstgesetzgebend ansieht, entspringt auch wiederum Erhebung und Selbstbilligung, die nun als positives Gefühl jenem subjectiven Bestimmungsgrunde beförderlich und wirkliche Triebfeder des Willens ist.

In dem Begriffe der Pflicht liegt also, objectiv betrachtet, der Begriff der Nothwendigkeit einer Handlung,

lung, die dem moralischen Gesetze gemäß seyn soll; subjectiv aber der einer Nöthigung, welcher Beziehung hat auf einen Willen, der nicht von selbst dem moralischen Gesetze gemäß ist. Für einen heiligen Willen kann es also keine Pflichten geben, weil keine Neigungen ihn afficiren können, die dem moralischen Gesetze als subjectivem Bestimmungsgrunde entgegen sind. Jedem vernünftigen Wesen aber, das sich in Ansehung dessen, was zur Zufriedenheit mit seinem Daseyn gehört, als beschränkt und unter Bedürfnissen ansieht, müssen die Handlungen, welche das Gesetz fordert, jederzeit Pflichten seyn. Es ist bedenklich, derjenigen Einbildung Raum zu verstatten, wornach man sich überredet, daß man schon von selbst Neigung zu den pflichtmäßigen Handlungen habe, und man auf diese Art sich über den Gedanken von Pflicht wegsetzt. Denn es ist nicht bloß zu besorgen, sondern gewiß, daß die Handlung sodann zwar pflichtmäßig, aber gleichwohl nicht moralisch seyn würde, weil, wenn der subjective Bestimmungsgrund des Willens von der Art ist, daß er der Forderung des Gesetzes vorher gehe, folglich ein anderer ist als die Achtung für das Gesetz, wie dieses der Fall mit den Neigungen ist, derselbe kein moralischer Bestimmungsgrund ist. Neigung, das zu thun, was das Sittengesetz gebiethet, kann zwar als moralisch gedacht werden, aber dann muß dieselbe nie dem Gesetze vorher gehen, sondern auf dasselbe als Bestimmungsgrund des Willens folgen. Vernünftige Wesen von der angezeigten Art können und müssen einen Willen, dessen Neigungen gar dem Gesetze gemäß sind, das heißt: einen heiligen

Wil-

Willen, ihrer Willensgesinnung als Ideal vorsetzen, das sie zu erreichen streben, das sie jedoch nie vollständig zu erreichen hoffen können, und niemahls wähnen müssen, es erreicht zu haben.

## Critische Beleuchtung der Analytik der reinen practischen Vernunft.

Unter dieser critischen Beleuchtung wird die Rechtfertigung der systematischen Form, welche die Critik der practischen Vernunft erhalten hat, verstanden. Dieser Zweck wird am besten erreicht werden, wenn wir eine Vergleichung zwischen der systematischen Form der Critik der speculativen mit derjenigen der Critik der practischen Vernunft anstellen.

Die Critik der speculativen Vernunft untersuchte die Gültigkeit gewisser Erkenntnisse a priori von Gegenständen, welche die Vernunft entweder wirklich besitzt, oder zu besitzen vermeint. Sie suchte die Bedingungen der Erfahrung auf, welche, da sie dieselbe allererst möglich machen, nothwendig a priori auf Gegenstände derselben gehen müssen, in welchen Bedingungen sie aber auch die einzigen Erkenntnisse dieser Art antraf. Sie konnte zeigen, daß das Verfahren der Vernunft dialectisch werde, wenn sie in einer andern Gegend als in diesen Bedingungen der Erfahrung Erkenntnisse a priori zu finden glaubt. Da aber alle Erfahrung von der Anschauung anhebt, einer Vorstellung, die noch gar keine Objectivität enthält, mithin jederzeit sinnlich ist; so mußten zuvörderst die Bedingungen der Anschauung der Gegenstände gesucht werden, welche die Critik der speculativen Vernunft

nunft in reinen Anschauungen, nämlich in den Vorstellungen des Raums und der Zeit, fand: mithin mußte zuerst von der Sinnlichkeit gehandelt werden. Aber eben weil man fand, daß mit der Anschauung eines Gegenstandes noch keine objective Beziehung unmittelbar verknüpft sey, und ich dadurch, daß ich einen Gegenstand anschaue, denselben noch keinesweges erkenne, sondern nur eine durchgängig bestimmte Vorstellung habe, in der lediglich Subjectivität angetroffen wird; so mußte man sich noch nach denjenigen Bedingungen der Erfahrung umsehen, die das Objective unsern Vorstellungen geben. Die Kategorien sind die Begriffe, welche diese Objectivität in sich enthalten, und die Function des Verstandes in diesen Begriffen ist keine andere als die objective Synthesis. So mußte dann zweytens von Begriffen gehandelt werden. Da aber die empirische Anschauung nicht unmittelbar den Kategorien, sondern nur denselben, so fern ihre Synthesis an der Form des innern Sinnes vorgestellt wird, folglich nur den Schematen derselben subsumirt werden kann, wenn Erfahrung, das heißt: Erkenntniß der Gegenstände, zu Stande kommen soll; so war es nothwendig, daß die Erfahrung dieser synthetischen Verknüpfung unterworfen gedacht werde, woraus sich dann die Priorität der Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft einsehen ließ, die diese Synthesis der Schemate an der Erfahrung ausdrucken.

Gerade umgekehrt ist die Methode der Critik der practischen Vernunft. Dasjenige, dessen sich die reine practische Vernunft unmittelbar bewußt ist, sind nicht

An-

Anschauungen; sondern ein practischer Grundsatz, nämlich das Sittengesetz. Sie mußte also zuerst von der eigenthümlichen Beschaffenheit objectiv-practischer Grundsätze und deren Möglichkeit handeln. Diese Möglichkeit beruhete auf dem Begriffe der Freyheit, und wich darin gänzlich von der Möglichkeit der Grundsätze der transcendentalen Urtheilskraft ab. Das, was die Critik noch vermochte, war, daß sie einen Typus des Sittengesetzes angeben konnte, als ein Gesetz in der Sinnenwelt, das dem reinen practischen Gesetze der Freyheit correspondirt, wobey man sich aber wohl vorzusehen hatte, den Typus nicht mit dem Sittengesetze für einerley zu halten, oder dasselbe aus ihm herzuleiten. Dann konnte sie zu den Begriffen der reinen practischen Vernunft, nämlich den Begriffen des Schlechthin-guten und Bösen übergehen, die von der Art waren, daß sie nicht dem practischen Gesetze vorher gehen, und dasselbe möglich machen, sondern die im Gegentheile durch dieses Gesetz, als die Gegenstände desselben, bestimmt werden. Die reinen Verstandesbegriffe waren auch in dieser Beziehung von ganz anderer Natur; denn sie waren ganz unabhängig von den synthetischen Grundsätzen a priori der transcendentalen Urtheilskraft. Im Gegentheile machte sie diese Grundsätze möglich, indem dieselben nichts mehr thun, als daß sie die Gegenstände der Erfahrung als unterworfen den Schematen der Kategorien vorstellen. Nach allem diesen konnte erst die Veränderung des Subjects, so fern das moralische Gesetz subjectiver Bestimmungsgrund des Willens ist, gezeigt, und so von dem Verhältnisse des Sittengesetzes zu der Sinn-

Sinnlichkeit des Subjects, das heißt: vom moralischen Gefühle, gehandelt werden.

Was den Inhalt der reinen Erkenntnisse betrifft, welche die Critik der speculativen Vernunft ausmittelte, so erhielten dieselben ihre Bestätigung aus Wissenschaften, und man wandte sich in dieser Absicht lieber zu diesen, als zu dem gemeinen Verstandesgebrauche, weil bey dem letztern man weniger vor geheimer Beymischung empirischer Erkenntnißgründe sicher seyn kann, als bey dem wissenschaftlichen. Daß aber reine Vernunft auch für sich, ohne alle empirische Bestimmungsgründe, einen Bestimmungsgrund des Willens enthalten und practisch seyn könne, davon konnte keinesweges die Wissenschaft die Bestätigung hergeben, sondern vor Errichtung derselben mußte das Urtheil der gemeinen Vernunft ihr eigenes practisches Vermögen als ein Factum angeben. Dem gemeinen Menschenverstande ist jeder empirische Bestimmungsgrund des Willens sofort, ohne weitere Untersuchung, an der Vorstellung des Vergnügens, mithin daran kenntlich, daß ein Gefühl der Willensbestimmung zum Grunde liegt, und er unterscheidet sehr genau das Befolgen einer practischen Regel, um sich glücklich zu machen, von dem Gehorsam gegen das Sittengesetz, das keine Glückseligkeit verheißt. Freylich ist in dieser Unterscheidung das moralische Gefühl behülflich, aber in der That auf die Art, daß die Vernunft das Ansehen des Sittengesetzes schon vorher anerkennt, da sich dann dieses Gefühl als Achtung für das Sittengesetz äußert, welche keine andere practische Regel einzuflößen vermag. Mit der Darstellung der reinen Sittlichkeit und der genauesten

Ab-

Absonderung derselben von allen empirischen Bestimmungsgründen verhält es sich hier so, wie mit der Darstellung geometrischer Wahrheiten. Die Vortrefflichkeit von beyden leuchtet allererst in dieser sorgfältigen Unterscheidung von allem Empirischen hervor. Aber obgleich die Geometrie von keiner empirischen Anschauung etwas weiß, die auch bloß zufällig gewisse Wahrheit geben kann, so hat der Geometer doch immer noch den Vortheil der reinen Anschauung, in der er seine Sätze darstellt. Dem Philosophen entgeht derselbe, und er gelangt in dieser Absonderung zum Intelligibeln, dem keine Anschauung jemahls correspondiren kann, nämlich zu einem Gesetze, das einen objectiven Bestimmungsgrund des Willens bey sich führt, und mithin ein Gesetz der Freyheit ist. Von der andern Seite kommt ihm aber das wieder zu Gute, daß er mit jeder gemeinen, von geraden Wegen noch nicht durch Kunst abgeleiteten, Vernunft Versuche anstellen kann. In derselben wird er gewahr, daß die Vernunft sich practische Regeln macht, wenn es um etwas zu thun ist, das sie für Glückseligkeit hält. Diese Regeln zu befolgen muß sie für nothwendig, und Handlungen in dieser Beziehung, die zu dem vorgesteckten Ziele führen, für gut halten. Wählet aber eine Glückseligkeit, die nicht mit der Sittlichkeit beysammen bestehen kann, und leget diesen Fall der gemeinsten Vernunft zur Beurtheilung vor, und ihr werdet finden, daß diese sofort das, was sittlich- und schlechthin-gut ist, von dem, was doch nur in Beziehung zu einem subjectiven Zwecke so genannt wird, und dasjenige, was in aller Rücksicht zu thun nothwen-

wendig ist, von demjenigen, was doch nur relativ nothwendig ist, von selbst und ganz richtig unterscheide.

Der Grundsatz der Sittlichkeit stehet als ein Factum fest. Mit den Grundsätzen der transcendentalen Urtheilskraft verhält es sich zwar eben so, aber über dies konnte die Critik eine Deduction derselben geben, und in dieser die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen. Die Critik der practischen Vernunft dagegen konnte nur statt dieser Deduction den Begriff der Freyheit aufstellen: wird diese voraus gesetzt, so ist das Sittengesetz als eine nothwendige Folge daraus erkennbar, so wie umgekehrt eben dieses Gesetz zu jener Voraussetzung nothwendig führt. Aber da die Möglichkeit der Freyheit gar nicht erklärt werden kann, so mußte die Critik bey der Aufstellung dieses, alle Erfahrung übersteigenden, Vermögens der Freyheit es bewenden lassen; dasjenige jedoch, was selbst eine solche Voraussetzung ihr schlechterdings verbiethen würde, wäre der Fall, wenn sie in derselben eine Ungereimtheit anträfe. Allein die Critik der speculativen Vernunft hat dargethan, daß die Idee der Freyheit von ganz anderer Art sey, als das Unbedingte der ersten und zweyten Antinomie; daß jene als ein ens rationis gar wohl gedacht, wenn gleich nicht erkannt, dagegen dieses als ein nihil negativum selbst nicht gedacht werden kann. Hieraus läßt sich schon übersehen, daß, wenn man nur sich hüthet, ein Wesen, so fern ihm Freyheit beygelegt wird, nicht mit einem Gegenstande der Erfahrung zu verwechseln, man gegen Widersprüche, welche

zu entstehen scheinen, wenn man ein Wesen einerseits dem Gesetze der Causalität unterworfen, und anderseits als frey betrachtet, man wohl gesichert seyn könne. Wir wollen diese Schwierigkeiten noch besonders beleuchten.

Wenn von einer sittlich-bösen Handlung die Rede ist, so ist es zuvörderst nothwendig, dieselbe unter dem Naturgesetze der Causalität, und als einen nothwendigen Erfolg, der von Bestimmungsgründen, die zur vorher gehenden Zeit gehören, abhängt, anzusehen. Aber wie kann denn der Mensch in dem Augenblicke, da er sie ausübt, doch zugleich als frey betrachtet, und von der Handlung gesagt werden, daß sie auch hätte unterlassen werden können? Man muß sich hüthen, der Frage durch keine falsche Antwort zu begegnen, und auf die Art die Sache zu verderben. Suchte man nämlich sich damit zu helfen, daß doch die Bestimmungsgründe zu der Handlung innerlich, in den Vorstellungen des Menschen gefunden, folglich die Handlung, so fern sie nicht von äußern Ursachen bewirkt worden sey, müsse frey genannt werden: so zeigt man damit, daß man den wahren Begriff der Freyheit verfehle, und mithin auch die Eigenthümlichkeit des Sittengesetzes, als eines Gesetzes der Freyheit, gänzlich verkenne. Die Ursache einer gewissen Wirkung mag zu den Gegenständen des äußern oder des innern Sinnes gehören, so muß, so fern dieselbe doch zur Natur gehört, die Causalität derselben von einer höhern Ursache nothwendiger Weise bestimmt seyn, folglich, wenn die Rede von Handlungen ist, jede derselben durch eine unsichtbare Reihe dieser Ursachen in

dem Augenblicke, da sie geschieht, nothwendig bestimmt gedacht werden. Wie ist mit diesem Natur-Mechanismus der Begriff der Freyheit in Ansehung einer und eben derselben Handlung zu vereinigen?

Die Frage läßt sich, nach dem, was in Beziehung darauf in der Critik der speculativen Vernunft ausgeführt worden ist, auf folgende Art beantworten. So fern ein Subject sich selbst als Gegenstand der Erfahrung betrachtet, muß es seine Handlungen nothwendig als unter Zeitbedingungen stehend, und kann sich selbst in dieser Beziehung niemahls als frey ansehen. Setzt es aber diese Bedingung der Erfahrung, wodurch es sich selbst ein Gegenstand derselben ist, bey Seite, und betrachtet seine Causalität als ein reines Object; so denkt es sie durch den freylich lediglich negativen Begriff der Freyheit, nämlich als ein Ding, das nicht dem Naturgesetze der Causalität unterworfen ist, welcher Begriff sogar durch das Sittengesetz eine positive Bedeutung erhält. Was nun die Handlungen eines in dieser doppelten Rücksicht betrachteten Wesens betrifft, so sind dieselben in dem Augenblicke, da sie geschehen, nothwendig bestimmt, und das Subject kann, so fern es sich Erscheinung ist, in Ansehung derselben sich nicht frey denken. Aber so fern es sich als ein Noumenon, und daher einmahl durch den negativen Begriff der Freyheit, zweytens aber sogar als unter dem Sittengesetze, das die Vernunft als ein Factum ihm vorhält, stehend denkt, muß es eben dieselben Handlungen gegründet in seinem intelligibeln Charakter, und sich selbst in Ansehung derselben als völlig frey denken. Hiermit stimmt auch in der That jedes

Men-

Menschen Beurtheilung seiner eigenen Handlungen und die Richteraussprüche seines Gewissens überein. Wie könnte wohl sonst die Reue über eine begangene Uebelthat möglich seyn, wenn der Mensch in Beziehung auf dieselbe sich selbst bloß als Erscheinung betrachten wollte? Denn in diesem Falle wäre alle eigene und fremde Zurechnung ungereimt, indem die Handlung, dem Naturgesetze der Causalität gemäß, nothwendiger Weise geschehen mußte. Aber ein jeder hat es wohl an sich selbst erfahren, daß, wenn er auch noch so gelinde in der Beurtheilung seiner selbst, unsittlicher Handlungen wegen, verfahren, und zu diesem Ende seine schlechte Erziehung, übeln Umgang und Temperament herbey gerufen habe, der Richter in ihm doch hinter jeden Vorwand gedrungen sey, und ungeachtet der Scheinbarkeit desselben gleichwohl ihm selbst Vorwürfe gemacht habe: wodurch es zur Genüge einleuchtet, daß jeder Mensch in dem Urtheile über seine Handlungen, wenn gleich nur auf eine dunkle Art, seinen zwiefachen Charakter vor Augen habe, und sich einmahl als Erscheinung, und in so fern dem Naturgesetze der Causalität unterworfen, und von der andern Seite als Noumenon, und in so fern für frey betrachte.

Auf eben demselben Wege wird eine andere Schwierigkeit gehoben, die ebenfalls der Freyheit, so fern dieselbe in Verbindung mit einem Sinnenwesen gedacht werden soll, im Wege zu stehen scheint. Wenn man nämlich annimmt, daß Gott als allgemeines Urwesen auch die Ursache der Existenz der Substanz sey; so scheint dieses mit dem Satze verknüpft zu seyn, daß die ganze Reihe der Handlungen eines Wesens von

dem Anfange seiner Existenz an ihre Bestimmung in der Hand seines Schöpfers habe, mithin in Ansehung keiner einzigen Handlung dasselbe frey gedacht werden könne. Aber in der Critik der speculativen Vernunft ist gezeigt worden, daß der Begriff der Schöpfung in Beziehung auf Erscheinungen gar nicht zuzulassen ist, daß man zwar den Begriff eines Weltschöpfers selbst nicht aufgeben dürfe, aber das Urwesen sonach nicht Schöpfer der Erscheinungen, sondern der Dinge an sich genannt werden müsse, wodurch überhaupt nur die Abhängigkeit aller Wesen von einem einzigen Urwesen angezeigt, aber die Art dieser Abhängigkeit keinesweges Bedeutung erhalten soll. Wollte man Gott als den Urheber der Existenz der Erscheinung denken, (so ungereimt auch dieser Gedanke jedem vorkommt, der an dem Faden der Critik der Sache nachforscht;) so geht der Begriff der Freyheit allerdings verloren, indem der Mensch sodann in keinem Stücke von einer Maschine, als darin verschieden ist, daß diese von Triebfedern des äußern, er aber von übrigens ganz gleichartigen des innern Sinnes, (von Vorstellungen,) in Bewegung erhalten wird. Beyde wären in Ansehung ihres Natur-Mechanismus gänzlich von einerley Art. Beziehet man dagegen den Begriff der Schöpfung auf Dinge an sich, und verbindet damit nichts mehr als den Begriff der Abhängigkeit, ohne die Art derselben weiter bestimmen zu wollen; so liegt schon in der Vorstellung eines Noumenons der Begriff der Freyheit, aber nur im negativen Sinne, nämlich als einer Unabhängigkeit von dem Naturgesetze der Causalität. In Ansehung der positiven Bestimmung desselben bleibt

aber

aber die Sache wie vorhin. Auf diese Art wird zwar jene Schwierigkeit aus dem Wege geschafft, aber freylich für die Begreiflichkeit der Möglichkeit der Freyheit gar nicht gesorgt, welches auch alle Kräfte weit übersteigt.

Zum Schlusse dieser Analytik bemerken wir noch die genaue Uebereinstimmung der Resultate der Critik der speculativen mit denen der practischen Vernunft. In der Beleuchtung der Antinomien der reinen Vernunft ergab sich ein großer Unterschied zwischen dem Unbedingten der mathematischen Kategorien und dem der dynamischen, der daher kam, weil die erstern eine Synthesis eines Gleichartigen, (nämlich der Anschauung,) in sich enthalten, mithin in der That kein Theil desselben für unbedingt gehalten werden kann, so fern von der Erscheinung als Gegenstand, das heißt: als Inbegriff des empirischen Mannigfaltigen, der durch die Kategorien vorgestellt wird, die Rede ist. Da nun, wenn unter den Benennungen des Weltanfanges, der Weltgrenze, der einfachen Theile einer Erscheinung, das Unbedingte verstanden, und doch nur in Erscheinungen gesucht werden kann; so mußte dasselbe jederzeit ein nihil negativum seyn. Die dynamischen Kategorien dagegen, da sie eine Synthesis betreffen, die auf die Existenz der Gegenstände geht, erlauben, daß man bey der Frage nach dem Unbedingten die Art, wie der Gegenstand in der Anschauung gegeben ist, das heißt: die Erscheinung, bey Seite setzen kann, wodurch man dann die Vorstellung eines Gegenstandes erhält, (als eines dem Naturgesetze der Causalität nicht unterworfenen und schlechthin nothwendig Existirenden,)

die zwar keine reale Bedeutung hat, aber doch auch keinen Widerspruch enthält, mithin die Vorstellung eines entis rationis ist. Ohne diese Sicherung des Begriffs der Freyheit vor Widerspruch hätte der reinen Vernunft kein practisches Vermögen zugestanden werden können, obgleich das Factum des Sittengesetzes, das im Gegentheile dieses practische Vermögen andeutet, im Falle die Critik der speculativen Vernunft den Begriff der Freyheit als widersprechend erklärt hätte, einen Fehler derselben hätte vermuthen lassen. Da aber dieselbe keine Beziehung auf practische Vernunft nahm, und gleichwohl den Begriff der Freyheit in negativer Bedeutung zu retten im Stande war, die Critik der practischen ihm aber sogar eine positive Bedeutung geben konnte; so ist diese gänzlich unbeabsichtigte Zusammenstimmung eine Bestätigung der gesammten Critik.

# Zweytes Buch.

# Dialectik der reinen practischen Vernunft.

## Einleitung in dieselbe.

## Von einer Dialectik der reinen practischen Vernunft überhaupt.

Wenn die reine speculative Vernunft zu allem Bedingten in der Reihe der Erscheinungen das Unbedingte

te sucht, und demjenigen, was doch nur zum regulativen Princip dienen kann, um systematische Einheit derselben zu geben, objective Realität zuschreibt; so ist ihr Verfahren jederzeit dialectisch. Jedes Glied dieser Reihe setzt als Erscheinung eine höhere Bedingung voraus, und kann nicht für das Schlechthin-unbedingte aufgenommen werden; die ganze Reihe aber dafür aufnehmen, ist ungereimt, weil, wenn jedes Glied derselben bedingt ist, die Summe derselben, so weit man sie auch fortsetzen will, nicht anders als bedingt seyn, und über dies als vollendet niemahls angesehen werden kann.

Mit der reinen practischen Vernunft verhält es sich in diesem Puncte nicht anders. Das höchste Gut ist ein Begriff derselben, und zwar von der Art, daß die Vernunft sich nothwendig in einer Antinomie befinden muß, wenn sie unter den Erscheinungen den Gegenstand desselben zu finden meint.

Daß das moralische Gesetz bloß in seiner Form eine Forderung an den Willen, mithin einen objectiven Bestimmungsgrund des Willens in sich enthalte, ist in der Critik vor Augen gelegt worden. Indem dasselbe jeden andern zum Princip der Glückseligkeit gehörenden Bestimmungsgrund ausschlägt, schränkt es zugleich das natürliche Bestreben nach Glückseligkeit auf die Bedingung der Zusammenstimmung mit sich ein. Ob nun gleich Sittlichkeit und Glückseligkeit zwey gänzlich von einander verschiedene Begriffe sind, so daß man den tugendhaften Mann im Elende, und einen Nichtswürdigen als glücklich ganz wohl denken kann; so ist doch die reine Vernunft in Ansehung der Vereinigung

nigung beyder Elemente, (als Stücke eines höhern Begriffs,) in einem Subjecte keinesweges gleichgültig. Sie äußert dieses an der Handlung der Billigung, wenn sie den Tugendhaften glücklich findet, und an der Mißbilligung des Glücks des Lasterhaften. In dem Grade der Glückseligkeit theilhaftig seyn, als man ihrer würdig ist, ist das letzte Object der practischen Vernunft, dessen Begriff freylich umfassender ist als der Begriff des Guten, den die Critik entwickeln konnte, nachdem sie das moralische Gesetz selbst erst als Factum vorgestellt hatte.

Der die Begriffe der Tugend und der ihr proportionirten Glückseligkeit in sich schließende Begriff ist nun der Begriff des höchsten Gutes. Daß die Vereinigung beyder Elemente desselben auf analytische Art gedacht werden könne, nämlich so, daß, indem der eine in dem andern enthalten ist, man nur den niedrigern entwickeln dürfe, um den höhern zu finden, davon hat die Critik das Gegentheil gelehrt. Sie sind coordinirte Begriffe, keiner derselben ist in dem andern enthalten; sondern durch ihre Verbindung entsteht ein dritter Begriff, der beyde in sich schließt. Aber diese Synthesis ist keine zufällige, sondern sie wird durch die Vernunft als nothwendig vorgestellt, indem sie, wenn sie als Austheilerinn der Glückseligkeit gedacht wird, nur dem sittlichen Verhalten der Vernünftigen gemäß den Antheil eines jeden an derselben bestimmen könnte.

Die Alten, indem sie den Begriff des höchsten Gutes zu bestimmen suchten, versahen es darin, daß sie Tugend und Glückseligkeit für einander subordinirte

te Begriffe hielten. Nur in Ansehung der Meinung, welcher von beyden Begriffen dem andern subordinirt sey, unterschied sich der Stoiker vom Epicuräer. Der erste hielt die Tugend für den niedrigern Begriff, der zweyte die Glückseligkeit. Nach dem Grundsatze des erstern machte man sich glücklich, wenn man nach der Tugend strebte, und Tugend war nach ihm das höchste Gut; nach dem Grundsatze des Epicuräers war man tugendhaft, wenn man sich glücklich zu machen suchte, und Glückseligkeit war ihm mit dem höchsten Gute einerley. Beyde irrten, indem sie die Verbindung der gänzlich verschiedenen Elemente des höchsten Gutes auf analytische Art zu erkennen glaubten, und ihr Irrthum entsprang aus einer Verkennung eines Begriffs der reinen Vernunft. Die Critik der speculativen Vernunft hat an den Grundsätzen der transcendentalen Urtheilskraft uns schon Beyspiele von einer nothwendigen Synthesis verschiedenartiger Begriffe gegeben. So wie es in Ansehung derselben der Vernunft lange gegangen ist, welche, da sie der nothwendigen Verknüpfung dieser Begriffe sich bewußt war, und doch nicht auf die richtige Erklärung derselben fiel, den Satz der Identität für das Princip davon hielt, (von welchem Wahne sie durch einen Blick auf die geometrischen Wahrheiten, wo die Synthesis der Begriffe am deutlichsten erhellet, sich hätte befreyen können:) so ging es jenen Männern des Alterthums in Ansehung der Elemente des Begriffs des höchsten Gutes, deren gänzlichen Verschiedenheit, mithin der synthetischen Art ihrer Verknüpfung, sie sich hätten bewußt werden müssen, wenn vor aller Bestimmung des Begriffs des höchsten

Gutes sie der objectiv-practischen Eigenschaft des Sittengesetzes nachgedacht hätten.

Daß aber der Begriff des höchsten Gutes der reinen practischen Vernunft eigenthümlich sey, zeigt sich in allen sittlichen Beurtheilungen. Das Sittengesetz selbst enthält allerdings weder Verheißung noch Drohung, aber indem die practische Vernunft nur befiehlt, und nichts verspricht, so hält sie doch denjenigen der Glückseligkeit würdig, der bloß aus Achtung für das Gesetz die Forderung desselben erfüllt. Das Bewußtseyn davon ist ein Factum, so wie es das Sittengesetz selbst ist. Die Möglichkeit aber dieser Thatsache zu erklären, ist aus dem schon öfter angezeigten Grunde unmöglich, weil es nämlich unmöglich ist, zu erklären, wie Freyheit möglich ist. Denn den Tugendhaften für würdig der Glückseligkeit halten, heißt: wollen, daß er glücklich seyn soll, welches ein reiner auf keinem materiellen Bestimmungsgrunde beruhender Wille ist, der seinen Bestimmungsgrund in dem Gesetze selbst hat. Das Sittengesetz befiehlt also, das höchste Gut hervor zu bringen. Da offenbart sich aber eine Antinomie der practischen Vernunft, die hier ihre Aufhebung finden muß.

## I.
## Antinomie der reinen practischen Vernunft.

Es ist gezeigt worden, daß die Verbindung der Glückseligkeit und der Tugend nicht analytisch sey, so daß schon eins derselben das höchste Gut selbst, und das andere als Theilbegriff in ihm enthalten sey. Da sie also

also nicht analytisch ist, so muß sie synthetisch seyn, und da die Synthesis derselben als nothwendig vorgestellt wird, so muß das eine Element als Ursache das andere als Wirkung hervor bringen. Da nun die Glückseligkeit niemahls die Tugend hervor bringen kann, weil eine Gesinnung, die auf einem materiellen Bestimmungsgrunde des Willens beruhet, niemahls moralisch ist; so muß umgekehrt die moralische Gesinnung Glückseligkeit bewirken. Aber wegen der Ungleichartigkeit des Sittengesetzes als eines Gesetzes der Freyheit und der Regel, wornach ein jeder Antheil an Glückseligkeit hat, die mit dem Naturgesetze der Causalität einerley ist, läßt sich keine andere als nur eine zufällige Zusammentreffung der Glückseligkeit und der Würdigkeit, glücklich zu seyn, erwarten. Mithin ist die Synthesis der beyden Elemente des höchsten Gutes gar nicht nothwendig, und das Sittengesetz selbst, das diese Synthesis a priori als nothwendig vorstellt, muß daher leer und erdichtet seyn.

Die Thesis und die Antithesis drehen sich um ein Schlechthin-unbedingtes, nämlich um die Idee des höchsten Gutes, das jede nach ihrer Art zu Stande zu bringen sucht. Die erste behauptet, daß die Tugend Glückseligkeit; die zweyte, daß die Glückseligkeit Tugend hervor bringe, und jeder Satz wird durch Widerlegung des zweyten bewiesen. Die Glückseligkeit kann nicht Tugend bewirken, weil der Bestimmungsgrund der ächt-moralischen Gesinnung nicht materiell seyn kann. Aber die Tugend kann auch nicht Glückseligkeit hervor bringen, weil beyde nach ganz verschiedenen Gesetzen sich richten.

II.

## II.

## Critische Aufhebung der Antinomie der practischen Vernunft.

Mit der Antinomie der practischen Vernunft verhält es sich so, wie mit dem Widerstreite der speculativen Vernunft in Ansehung der Ideen der Freyheit und eines schlechthin-nothwendigen Wesens. Derselbe entstand, so fern man das Unbedingte in der Reihe der Erscheinungen suchte, und so entweder ein Glied derselben oder die ganze Reihe dafür aufnahm. Die Entgegensetzung der Thesis und Antithesis hatte den Schein einer logischen Entgegensetzung, wornach der eine zweyer widerstreitenden Sätze nothwendiger Weise wahr seyn muß. In der That waren hier beyde falsch. Der eine schien durch die Widerlegung des andern sich selbst zu befestigen. Aber die Widerlegung konnte von beyden Seiten zugleich richtig seyn, weil beyde das Unbedingte in den Erscheinungen suchten. Diese Naturbegriffe unterscheiden sich darin von den Weltbegriffen, daß ihnen eine objective Bedeutung zugestanden werden kann, wenn man nur von der Anschauung abstrahirt, in der ihr Gegenstand gar nicht gegeben werden kann. Es bleibt sodann nichts mehr, als die Kategorien bis zum Unbedingten erhöhet zu denken, übrig, wodurch überhaupt ein Object gedacht wird. Aber alle Erkenntniß desselben fällt weg, mithin alles, wodurch die objective Realität eines solchen Gedankendinges gesichert wird. Die Critik konnte nur die Möglichkeit eines Gedankens, (eines entis rationis,) der in der Handlung der objectiven Beziehung

hung besteht, und der allerdings keiner Anschauungen bedarf, rechtfertigen.

Das höchste Gut ist kein Gegenstand, der in der Reihe der Erscheinungen gefunden werden kann, weil hierzu keine zufällige Zusammentreffung der Tugend und Glückseligkeit, sondern eine nothwendige Verursachung der letztern, wenn die erstere gesetzt wird, gehört. Aber so wie bey jenen Antinomien der speculativen Vernunft, so giebt es hier noch einen Ausweg, nämlich den Gegenstand dieser Idee ins Intelligibele zu setzen. Es ist doch zum mindesten denkbar, daß vermittelst eines intelligibeln Urhebers der Natur die moralische Gesinnung Glückseligkeit hervor bringe.

Auf diese Art wird die objective Bedeutung der Synthesis der Begriffe der Tugend und der Glückseligkeit, welche die Vernunft als nothwendig vorstellt, als möglich gerettet. Es ist kein anderes Mittel, als dasselbe ins Intelligibele zu setzen, da es in der Sinnenwelt unmöglich gefunden werden kann. Das Bewußtseyn der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz ist freylich von einem gewissen Gefühle begleitet, das mit dem schicklichsten Nahmen Selbstzufriedenheit genannt werden muß, und welches die nothwendige Bedingung ist, unter welcher der schon moralisch Gesinnte überhaupt einen Sinn für Glückseligkeit haben kann, das aber doch selbst nicht Glückseligkeit ist. Es besteht in einem negativen Wohlgefallen an seiner Existenz; aber man muß schon in einigem Grade tugendhaft seyn, um es zu kennen. Mithin ist es die Wirkung der tugendhaften Gesinnung,

nung, und kann für die Ursache derselben nicht gehalten werden. Es ist von großer Wichtigkeit, dasselbe zu cultiviren, indem es der moralischen Gesinnung selbst beförderlich ist. Es aber für unabhängig von derselben halten, und unter demselben eine besondere Glückseligkeit erdichten, die man den vernünftigen Wesen vorhalten könnte, um sie zur Tugend zu locken, muß die Sittlichkeit selbst verfälschen, und kann zum höchsten Handlungen, die dem Sittengesetze gemäß sind, aber niemahls ächt-moralische Handlungen hervor bringen.

## III.

## Von dem Primate der reinen practischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen.

Die Critik hat den speculativen Gebrauch der reinen Vernunft von ihrem practischen abgesondert. In der That aber ist es doch nur eine und eben dieselbe Vernunft, die in dem Vermögen der Principien besteht, dieselben mögen nun Principien aller Erkenntniß oder der Bestimmung des Willens seyn. Wenn nun die Vernunft in ihrem practischen Gebrauche eine nothwendige, und zwar synthetische, Verknüpfung gewisser Begriffe antrifft, deren Synthesis, ob sie gleich a priori gewiß, gleichwohl an sich selbst unbegreiflich ist, aber unter der Voraussetzung gewisser Sätze, auf welche jedoch die speculative Vernunft gar nicht kommen konnte, zu denen mithin alle Einsicht verschlossen ist, begriffen werden kann: so fragt es sich, ob diese Sätze in das Gebieth der Vernunft in ihrem speculativen

Ge-

Gebrauche aufgenommen werden können, und folglich, ob die practische Vernunft das Primat über die speculative habe, oder ob die speculative Vernunft jene Sätze ausschlagen müsse, weil sie nicht in ihrem Gebiethe erwachsen sind, und so der speculativen Vernunft das Primat über die practische zukomme. Diese Frage läßt sich mit Ueberzeugung beantworten, ja, die Antwort liegt wirklich in der deutlichen Vorstellung der Frage selbst. Es ist doch, wie eben erwähnt worden ist, eine und dieselbe reine Vernunft, die nur in ihrem zwiefachen Gebrauche besonders betrachtet, und von einander abgesondert vorgestellt wird. Als speculative Vernunft mußte sie nothwendig alle die sonst gerühmten Erkenntnisse des Intelligibeln von sich ablehnen, weil zu einem Erkenntnisse etwas mehr als die bloßen Denkformen, wodurch zwar überhaupt ein Gegenstand gedacht, aber noch lange nicht erkannt wird, nämlich die empirische Anschauung, gehört. Eben diese Vernunft, aber im practischen Gebrauche, enthält gewisse synthetische und doch a priori nothwendig vorgestellte Verknüpfungen, deren sie sich unmittelbar bewußt ist, aber die Möglichkeit davon nicht auf dem leichten Wege begreifen kann, wie diejenige synthetische Verbindung, durch welche Erfahrung zu Stande kommt, deren Synthesis jedoch nicht minder gewiß und nicht minder ein Factum der Vernunft ist. Die Erfahrung ist oft dieser a priori behaupteten Synthesis entgegen, und ihr Zusammenhang folgt nach ganz andern Gesetzen, als die sind, die in jener Verknüpfung bestehen, und deren Zusammentreffung in einzelnen Fällen nur immer zufällig ist. Wenn nun die

Vernunft über ihren eigenen Besitz sich doch hinlänglich zu befriedigen hat, so kann sie nicht anders als zum Intelligibeln ihre Zuflucht nehmen, da sie sonst keinen Ausweg hat, Begreiflichkeit für ihre synthetisch-practischen Sätze zu finden.

Es verhält sich hiermit ganz anders als mit den theosophischen Träumen und den Zumuthungen des Aberglaubens. Diese kann die speculative Vernunft niemahls in ihr Gebieth aufnehmen, weil zu dieser Aufnahme nothwendig gehört, daß die Vernunft durch sich selbst dazu veranlaßt werde. Jene abergläubigen Behauptungen sind dagegen Zumuthungen an die speculative Vernunft, die auf eine bloß zufällige Verbindung unter Begriffen und gewisse subjective Eigenschaften, wie die eines großen Glaubens an die Aussprüche einer Person, oder einer besondern Stimmung der Einbildungskraft und des Hanges zum Wunderbaren, sich gründen.

Es hat also die reine practische Vernunft das Primat über die speculative, und diese Ordnung kann nicht umgekehrt seyn, welches sie seyn würde, wenn die speculative Vernunft ihre Grenzen enge verschließen und nichts in ihr Gebieth aufnehmen würde, was nicht auch auf ihrem Boden erwachsen wäre. Sie ist nur eine und dieselbe Vernunft, die, um sich einer nothwendigen und doch der Erfahrung öfters entgegen gerichteten Verbindung wegen zu befriedigen, ins Intelligibele einen Schritt thut, obgleich dadurch keinesweges sich ein neues Feld zu Einsichten, die alle Erfahrung übersteigen, eröffnet.

IV.

## IV.
## Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen practischen Vernunft.

Die reine practische Vernunft fordert eine durchgängige Uebereinstimmung der Gesinnungen mit dem moralischen Gesetze. Ueber dies fordert sie, daß derjenige, welcher der Glückseligkeit würdig ist, auch ihrer soll theilhaftig werden, und enthält so eine nothwendige Verknüpfung der Begriffe der Tugend und eines ihr proportionirten Antheils an Glückseligkeit.

Die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze heißt die **Heiligkeit**. Diese kann aber von keinem endlichen Wesen in keinem Zeitpuncte seiner Dauer gänzlich erreicht werden. Endliche und von Neigungen afficirte Wesen können ihr sittliches Verhalten jener Idee wohl näher bringen, aber niemahls derselben völlig gleich machen. Die Regel aber, wornach in diesem Leben ein jeder der Glückseligkeit theilhaftig wird, ist in Naturgesetzen gegründet, und hat keine Beziehung auf die würdige Beschaffenheit der Subjecte zu der Glückseligkeit.

Soll nun beydes, Heiligkeit so wohl als das höchste Gut, als erreichbar vorgestellt werden, so kann dieses nur vermittelst der Voraussetzung einer auch noch über dieses Leben sich erstreckenden Dauer der vernünftigen Wesen, welche die Unsterblichkeit der Seele heißt, geschehen. Mithin ist diese Voraussetzung ein nothwendiges Postulat der reinen practischen Vernunft, worunter ein Satz verstanden wird, zu dem die Vernunft

nunft in ihrem speculativen Gebrauche zwar nicht gelangen kann, den sie aber, um eine Synthesis, welche die practische Vernunft als nothwendig vorstellt, zu begreifen, annehmen muß.

Dasjenige, was das moralische Gesetz fordert, nämlich Heiligkeit der Gesinnungen, kann nur in einer unendlichen Zeit erreichbar vorgestellt werden, weil man sich derselben nur stufenweise nähern kann, ohne sie völlig zu erreichen. So wie nun die synthetische Verbindung des moralischen Gesetzes selbst zu dem Postulate der Freyheit führte; so führt auch dieses Gesetz, so fern es Heiligkeit der vernünftigen und doch endlichen Wesen fordert, zur Voraussetzung einer Existenz derselben, die nicht in der Sinnenwelt begrenzt ist, und in der diese Forderung allein gegründet angesehen werden kann.

## V.

## Das Daseyn Gottes als ein Postulat der reinen practischen Vernunft.

Die synthetische Verknüpfung des sittlichen Verhaltens mit einer demselben angemessenen Glückseligkeit führte auf die Voraussetzung einer Existenz der vernünftigen Wesen, die nicht auf die Existenz derselben als Erscheinungen begrenzt ist, kurz, auf das Postulat der Unsterblichkeit der Seele. Aber eben diese Synthesis a priori macht auch die Voraussetzung einer, dieser Verknüpfung adäquaten, Ursache, das ist: das Postulat des Daseyns Gottes, nothwendig.

Die

Die reine practische Vernunft stellt die dem Sittengesetze angemessene moralische Gesinnung als die Würdigkeit zur Glückseligkeit vor, und enthält eine Synthesis a priori der Tugend und der Glückseligkeit. Dieser Verknüpfung kann die Erfahrung nicht entsprechen. Und gesetzt auch, daß die Erfahrung keinen Fall der Ausnahme aufweise, und sittliche Gesinnung mit Glückseligkeit in diesem Leben auf das genaueste übereinstimmte; so wäre diese Zusammentreffung doch nichts als bloßer Zufall. Die sittliche Denkungsart des Menschen ist eine Wirkung der Causalität eines freyen Wesens, und hat zu ihrer Beurtheilung ein ganz anderes Gesetz, als die Regel der Natur ist, wornach einem jeden Glückseligkeit zu Theile wird. Mithin läßt sich diese Verknüpfung nicht anders einsehen, als unter der Voraussetzung eines Wesens, das in Beziehung auf eine Existenz der Vernünftigen, die nicht zur Sinnenwelt gehört, Glückseligkeit dem Wohlverhalten gemäß austheilen werde, also nur unter der Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, die durch Verstand und Willen Urheber der Natur ist.

Es ist also nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen. Aber es ist leicht zu bemerken, daß diese Nothwendigkeit doch nur subjectiv ist, weil es überhaupt niemahls objectiv-nothwendig oder Pflicht seyn kann, etwas für wahr zu halten. Diese Nothwendigkeit beruhet lediglich auf dem subjectiven Grunde, Begreiflichkeit der synthetischen Verknüpfung der Elemente des höchsten Gutes, welche die Vernunft a priori verknüpft, zu verschaffen. Denn dieselbe ist eine practische Verknüpfung. Das höchste Gut soll her-

vor gebracht werden, sagt das Sittengesetz, in Beziehung auf die Gegenstände der Natur, welche die intelligibele Causalität des Willens bewirken soll, (der Typus des Sittengesetzes.) Theoretisch aber würde diese Verknüpfung seyn, wenn eingesehen werden könnte, daß kein Object als Ausnahme von dieser Synthesis möglich sey. Diese sucht die Vernunft und eben damit auch die Begreiflichkeit dieser Synthesis. Das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind die Gegenstände, unter deren Voraussetzung die Verknüpfung der Elemente des höchsten Gutes auch theoretisch gedacht werden kann, und die im Sinnenleben vorkommenden scheinbaren Ausnahmen davon als keine Ausnahmen gedacht werden können. Noch weit mehr aber muß man sich hüthen, die Annahme des Daseyns Gottes mit der Annahme des Grundes *aller* Verbindlichkeit zu verwechseln. Der letztere kann nicht angenommen und darf nicht gesucht werden, denn er ist im moralischen Gesetze enthalten, das dem Bewußtseyn unmittelbar gegeben ist. Die Annahme so wohl des Daseyns Gottes als der Unsterblichkeit der Seele geschieht bloß in der Absicht, um einen Erklärungsgrund für eine nothwendige Synthesis der practischen Vernunft zu erhalten, in Ansehung welcher sie Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube, heißen kann, weil bloß die reine practische Vernunft die Quelle ist, aus der sie entspringt.

Die Griechischen Schulen mußten ihren Zweck verfehlen, wenn sie die Möglichkeit, das höchste Gut zu erreichen, zeigen wollten, da sie das Daseyn Gottes dazu nicht zu bedürfen, sondern dasselbe bloß durch

den

den Gebrauch der Freyheit zu erhalten glaubten. Die Epicuräer stimmten mit den Stoikern darin überein, daß sie die Verknüpfung der Elemente des höchsten Gutes für analytisch hielten; aber beyde gingen doch weit von einander ab in der Erklärung, welches das oberste Gut sey, das heißt hier: welcher von beyden Begriffen, der Glückseligkeit und der Tugend, derjenige sey, durch dessen Entwickelung der andere erhalten werde. Obgleich auf beyde Arten gefehlt wird, man mag diesen oder den andern Begriff für den höhern halten; so war doch für die sittliche Gesinnung selbst, der Fehler des Epicur der größte. Denn da ihm zufolge die Glückseligkeit der niedrigere Begriff war, so folgte, daß dieselbe auch der Bestimmungsgrund des Willens seyn, und daß derjenige, der die besten Mittel wähle, sich glücklich zu machen, sich dadurch auch sofort tugendhaft finden müsse, mithin die Tugend zur Klugheit herab gewürdigt werde. Der Irrthum der Stoiker verdarb doch nicht die Sittlichkeit selbst. Der Weise derselben hatte nicht die Glückseligkeit vor Augen, nach der er strebte, sondern die Tugend. Aber er sollte sich überreden, sich zugleich glücklich zu fühlen, so fern er sich seiner Tugend bewußt war. Sie verwechselten also die Glückseligkeit mit der Selbstzufriedenheit, die freylich das Bewußtseyn der Tugend jederzeit begleitet, und hätten durch die Stimme ihrer eigenen Natur widerlegt werden können.

Die Lehre des Christenthums unterscheidet sich sehr auszeichnend von der dieser philosophischen Schulen. Das Ideal derselben ist der Heilige und Heilig-

keit oder gänzliche Oberhand der Vernunft über die Neigungen und Verstummung derselben das Urbild, wornach alles sittliche Bestreben gerichtet seyn muß. Diese kann nun wohl nie von endlichen Wesen erreicht werden, aber zum Urbilde muß sie ihnen doch jederzeit dienen, wornach sie den sittlichen Werth ihrer Gesinnungen und ihren Antheil am Reiche Gottes zu bestimmen haben. Durch diese Idee eines Reichs Gottes, in welchem einem jeden nach seinem Wohlverhalten Glückseligkeit zu Theile werden soll, stellt das Evangelium Natur und Sitten in einer Harmonie vor, die ihnen für sich selbst fremd ist. Dessen ungeachtet macht dasselbe nicht die Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens, und stellt keinesweges das Sittengesetz als ein willkührliches Geboth eines Oberhaupts dar, gegen dessen Anordnungen sich zu sträuben es nicht rathsam sey. Sie stellt dieses Oberhaupt als den Heiligen selbst vor, mithin das Sittengesetz als ein solches, das für sich selbst ein objectiv-practisches Princip, ein Gesetz der Freyheit ist, und mit welchem die Gesinnungen dieser höchsten Intelligenz auf das genaueste überein stimmen. Aber so fern dasselbe Oberhaupt aller Vernünftigen und der allein unfehlbare Beurtheiler ihrer Sittlichkeit ist, nennt das Christenthum die moralischen Vorschriften Gebothe Gottes.

Auf diese Art muß Religion in den Gemüthern gegründet werden. Derselben muß das moralische Gesetz zur Grundlage dienen, und keinesweges dieses aus der Religion hergeleitet werden, da es sonst als eine willkührliche Verordnung eines fremden Willens angesehen

sehen wird. Religion lehrt die Pflichten als göttliche Gebothe ansehen, aber leitet nicht dieselben aus dem Willen Gottes her. Allererst dann, wenn die sittliche Gesinnung bloß durch das Ansehen des Gesetzes selbst fest gegründet ist, darf der Schritt zur Religion geschehen, und so die Hoffnung zu einer Glückseligkeit, die der Reinheit der sittlichen Gesinnung angemessen ist, vermittelst des Glaubens an ein heiliges Oberhaupt der vernünftigen Wesen geöffnet werden.

## VI.

## Ueber die Postulate der reinen practischen Vernunft überhaupt.

Diese Postulate sind insgesammt Voraussetzungen, um eine nothwendige Synthesis der reinen practischen Vernunft zu begreifen, und sind die der Unsterblichkeit, der Freyheit, und des Daseyns Gottes. In Ansehung des ersten konnte die speculative Vernunft nichts als Paralogismen enthalten, denn um zu der Behauptung, die Seele sey unsterblich, zu gelangen, mußte sie die Substantialität derselben sichern, welches sie aber unmöglich konnte, indem diese Kategorie zwar Objectivität den Vorstellungen giebt, aber Anschauungen voraus setzt, wenn sie mehr als logische Function seyn, und mithin nicht bloß die Handlung, ein Object überhaupt zu denken, ausgedruckt, sondern durch sie ein Object erkannt werden soll. Statt der Anschauung aber gab es hier bloß die Handlung des Selbstbewußtseyns in dem Ich denke, wobey es ganz unausgemacht bleibt, ob die Seele selbst Substanz sey. Die practische

tische Vernunft dagegen enthält ein Gesetz, das kein Postulat, sondern ein practischer Satz ist, dessen die Vernunft sich unmittelbar bewußt ist. Er enthält in sich den Begriff des Objectiv-practischen, und stellt Handlungen als schlechthin-nothwendig vor, deren Bestimmungsgrund in nichts vom Gesetze selbst Verschiedenem gesucht werden muß. Es giebt hier also eine synthetische und doch a priori nothwendige Verknüpfung des Willens mit der That: da diese durchgängige Uebereinstimmung aber eines durch das Gesetz bestimmten, aufgeforderten Willens mit der Gesinnung selbst von keinem endlichen Wesen in keinem Zeitpuncte seiner Existenz völlig erreicht, sondern nur derselben in unendlich vielen Graden sich genähert werden kann, so darf man eine Existenz dieser Wesen annehmen, die nicht auf ihre gegenwärtige in der Sinnenwelt begrenzt ist, keinesweges um jene Verknüpfung allererst nothwendig zu finden, (denn das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit ist eine Thatsache der practischen Vernunft,) sondern um das Object für dieselbe zu finden, und folglich um sie zu begreifen. Würde man nämlich die Möglichkeit der Unsterblichkeit der Seele einsehen, so würde man eben dadurch auch die Möglichkeit der von endlichen Wesen zu erreichenden Heiligkeit begreifen. In Ansehung der Idee der Freyheit konnte die speculative Vernunft diesen Begriff höchstens nur in negativer Bedeutung rechtfertigen, und das dadurch, daß sie sein Object ins Intelligibele versetzte, übrigens aber sich aller Bestimmung desselben enthielt. Suchte sie im Gegentheile dasselbe in der Reihe der Erscheinungen, so mußte sie sich unvermeidlich auf einer

An-

Antinomie betreffen. Das Sittengesetz ist ein synthetisch-practischer Satz. Die synthetische Verknüpfung ist hier dieselbe, nämlich des Willens und der That. Das Postulat der Unsterblichkeit erklärte aber nur, wie eine solche Uebereinstimmung, (voraus gesetzt, daß sie an sich möglich ist,) vollständig erreicht werden kann. Wenn wir aber für diese an sich selbst unbezweifelt nothwendige, durch das moralische Gesetz ausgedruckte, Synthesis einen Erklärungsgrund suchen, so können wir denselben nur in dem Postulate der Freyheit finden, wornach dieser Begriff jene beyden in sich enthält, und mithin vermittelst des Begriffs der Freyheit diese Verbindung eingesehen wird, aber dies aber der von der speculativen Vernunft positiv unbestimmt gelassener Begriff eine positive Bedeutung erhält. Endlich führt die practische Vernunft zu einem in practischer Beziehung bestimmten Begriffe eines höchsten Wesens, welches die speculative Vernunft nur als transcendentales Ideal vorstellen, aber auf keine Weise positiv bestimmen konnte. Die Synthesis, welche zu der Voraussetzung desselben nöthigt, ist die der Elemente des höchsten Gutes, welche die Vernunft nothwendig verknüpft, deren Object aber nur unter Voraussetzung eines Reichs Gottes, nämlich einer intelligibeln Welt, in welcher das höchste Wesen Glückseligkeit an Sittlichkeit knüpfen werde, denkbar ist.

VII.

## VII.

## Wie eine Erweiterung der reinen practischen Vernunft in practischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sey.

Um die Möglichkeit des Objects des höchsten Gutes, dessen Elemente die Vernunft nothwendig mit einander verknüpft, obgleich die Erfahrung dieser Verknüpfung niemahls entsprechen kann, einzusehen, mußten drey theoretische Begriffe voraus gesetzt werden, nämlich Freyheit, Unsterblichkeit und Gott. Auf diese Art erhalten diese Begriffe, welche die speculative Vernunft nur als denkbar aufstellen konnte, objective Realität, weil zu jenem Behufe es nicht genug ist, bloß problematisch dieselben zu denken, sondern sie in der That wirklich auf Objecte bezogen werden müssen. Dahin konnte die speculative Vernunft nie gelangen, weil keine Anschauung diesen Begriffen zum Grunde liegt, mithin wohl in diesen Gedanken die objective Beziehung der Kategorie gedacht, aber kein Object eigentlich erkannt, und nichts vom Verstande Verschiedenes gesetzt wird. Die speculative Vernunft bildete sich den Begriff von einer Ursache, die keinen höhern voraus setzt, und deren Causalität gänzlich in ihr selbst gegründet ist. Aber in der Reihe der Erscheinungen konnte sie keinen diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand finden, und er war folglich in der Erfahrung ohne alle objective Realität. Alles, was noch geschehen konnte, war, das

Ob-

Object dieses Begriffes ins Intelligibele zu versetzen, wodurch er aber gar nicht objective Realität erhielt. Die speculative Vernunft durfte zwar problematisch dasselbe denken, aber sie war nicht befugt, es assertorisch zu setzen. Das Sittengesetz, das kein willkührlich gedachter practischer Satz, sondern ein kategorischer Imperativ und ein Factum der practischen Vernunft ist, giebt zuerst die Befugniß, dem Begriffe der Freyheit ein correspondirendes Object zu setzen, weil die a priori nothwendige Synthesis des practischen Gesetzes nur unter Voraussetzung dieses Objects begriffen werden kann. Mithin erhält in practischer Rücksicht der Begriff der Freyheit objective Realität, und so verhält es sich auch mit dem Begriffe der Unsterblichkeit der Seele und des Daseyns Gottes.

Aber obgleich die Vernunft auf diese Art eine Erweiterung erhält, so erhält sie dieselbe doch keinesweges, um einen theoretischen Gebrauch davon machen zu können. Denn in der positiven Bestimmung dieser Objecte kann sie um keinen Schritt weiter kommen, als es ihr in practischer Rücksicht vermittelst Voraussetzungen verstattet wird. Da ihr alle Anschauung für diese Gegenstände fehlt, so kann es auch keinen synthetischen Satz geben, der das Erkenntniß derselben erweiterte. Mithin kann nichts mehr geschehen, als daß bloß die Handlung der objectiven Beziehung vermittelst der Kategorien ausgeübt, und ein Object assertorisch gesetzt werde, welches, wie in der Deduction der Kategorien gezeigt worden ist, auch ganz wohl angeht, da dieselben auch ohne alle Anschauung die Handlung ausdrucken, durch die ein Object überhaupt ge-

gedacht wird. Die Kategorien werden in diesem Falle auf Ideen und nicht auf Anschauungen angewandt. Daß sie aber nicht leer seyen, und nicht bloß ein Object bezeichnen, sondern daß ihnen wirkliche Gegenstände correspondiren, dies voraus zu setzen, ist in practischer Rücksicht nothwendig, um für einen nicht ersonnenen, sondern für einen Begriff der practischen Vernunft selbst ein Object zu finden. Was die speculative Vernunft dabey zu thun hat, ist, daß sie mit diesen Ideen negativ, d. i.: erläuternd, nicht erweiternd, zu verfahren hat; um einerseits den Anthropomorphismus als die Quelle der Superstition oder scheinbaren Erkenntniß dieser Objecte durch vermeinte Erfahrung, und anderseits den Fanaticismus, der sie durch übersinnliche Anschauung und Gefühle zu erkennen glaubt, abzuhalten. Suchen wir sie aber in bloß speculativer Absicht zu bestimmen, so gelangen wir zu Eigenschaften dieser Objecte, von denen wir uns auch nicht den mindesten Begriff machen können. Abstrahiren wir z. B. von allem Anthropomorphistischen, in Ansehung der Bestimmung des Verstandes und Willens des höchsten Wesens; so erhalten wir einen Verstand, der nicht denkt, sondern anschauet, und dessen Vorstellungen nicht auf einander folgen; einen Willen, der auf Gegenstände geht, ohne daß deren Existenz auf seine Zufriedenheit Einfluß hat, wobey uns dann in der That nichts zu denken übrig bleibt. Unternehmen wir aber diese Bestimmung in practischer Beziehung, in welcher zugleich die objective Realität derselben gesichert ist; so erhalten wir Prädicate dieser Objecte, die auch lediglich in dieser Hinsicht verständ-

stånd-

ständlich sind. Um nämlich das höchste Gut als ein mögliches Object zu denken, muß ein Urheber der Natur voraus gesetzt werden. Dieser muß allwissend seyn, um das Innerste meiner Gesinnungen genau zu kennen; er muß allmächtig seyn, um in jedem Falle Glückseligkeit mit Moralität verknüpfen zu können; allgegenwärtig, ewig u. s. w.: Eigenschaften, von denen für sich selbst zwar kein Begriff möglich ist, die aber im Verhältnisse zum höchsten Gute ganz wohl verständlich sind.

## VIII.

## Von dem Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

Was ist das Unterscheidende eines Postulats der reinen practischen Vernunft von Hypothesen überhaupt? Beyde sind synthetische Sätze, unter deren Annahme die Synthesis gewisser andern von ihnen verschiedenen Sätze erklärbar wird. Diese Sätze beziehen sich aber in dem erstern Falle auf wirklich gegebene Objecte, deren Möglichkeit vermittelst der Hypothese eingesehen wird. Der Satz aber der practischen Vernunft ist das Sittengesetz, und desselben Object, (das höchste Gut,) ist nicht, wie im vorigen Falle, schon wirklich da, sondern das Sittengesetz gebiethet, es hervor zu bringen. Mithin sind die Postulate Voraussetzungen gewisser Objecte, um das Object, welches das practische Gesetz zu Stande zu bringen befiehlt, als möglich anzusehen. Was nun ins besondere die Hypothesen der reinen speculativen Vernunft betrifft, so sind sie ebenfalls Erklärungsgründe des Daseyns wirklicher

licher Objecte. Sie stellen das Unbedingte vor, um an demselben den letzten Grund alles Bedingten zu haben. Da aber die Vernunft zur Erklärung eines bedingten Objects, wohl der Bedingung desselben, aber nicht des Schlechthin-unbedingten bedarf, so ist das Bedürfniß der Hypothesen im speculativen Gebrauche nur beliebig zu befriedigen, um nämlich die forschende Vernunft, die in der Reihe der Bedingungen zur letzten Bedingung zu gelangen strebt, vollständig in Ruhe zu setzen. Dagegen ist das Bedürfniß der practischen Vernunft in Ansehung der Postulate jederzeit auf Pflicht gegründet. Das höchste Gut soll hervor gebracht werden. Folglich muß dasselbe auch als möglich angesehen werden.

Gleichwohl ist es nicht Pflicht, diese Postulate als wahre Sätze anzunehmen, weil es nie eine Pflicht seyn kann, etwas für wahr zu halten. Aber ein Geboth dazu wäre auch ganz überflüssig, weil die speculative Vernunft selbst nichts gegen eine solche Annahme einwenden, und mithin in practischer Rücksicht ein moralisches Interesse den Ausschlag geben kann. Wäre der Begriff des höchsten Gutes ein leerer Begriff, so würde das Sittengesetz, welches gebiethet, dasselbe hervor zu bringen, selbst auf eine Chimäre hinaus laufen. Mithin ist die Annahme derjenigen Objecte, unter deren Voraussetzung das höchste Gut selbst als ein mögliches Object gedacht werden kann, auf ein Interesse für Moralität selbst gegründet und derselben beförderlich.

## IX.

## Von der der practischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntniß-vermögen.

Die Natur hat uns alle Einsichten ins Reich des Uebersinnlichen versagt, ungeachtet der größte Wunsch eines jeden der ist, davon etwas zu wissen. Laßt uns auf einen Augenblick denken, daß wir dieselben hätten; daß diejenigen Sätze, deren Annahme jetzt ein reiner practischer Vernunftglaube ist, der sich auf ein moralisches Interesse gründet, mit Gewißheit eingesehen werden könnten; und daß wir a priori es beweisen könnten, daß die Seele unsterblich, und daß ein Gott sey, und also dieses Fürwahrhalten demjenigen gleich zu achten sey, wovon uns der Augenschein überführt.

Es ist wohl sofort klar, daß mit diesen Einsichten ächte Moralität schlecht bestehen würde. Denn wenn jedermann mit vollständiger Einsicht es wüßte, daß der Welturheber in jenem Leben genau nach seinem Verhalten mit ihm verfahren werde; so dürfte überall keine böse Handlung angetroffen werden, aber sittliche Denkungsart würde wohl nicht minder nirgends anzutreffen seyn. Sodann würde ein jeder aus Furcht vor Strafe sich hüthen, ein Bösewicht zu seyn, aber eben darum würde er auch niemahls ein guter Mensch seyn. Bey jeder übeln Neigung würde derjenige ihm vorschweben, der bis in den Abgrund ihn verderben kann, und öfters würde er wähnen, sich der Belohnun-

gen des höchsten Wesens würdig gemacht zu haben, wenn er nur zum mindesten sich der Bestrafung nicht werth gemacht hätte, indem sein ganzes Dichten und Trachten nur bloße Gunstbewerbung wäre.

Aber nun, da sich die Sache anders verhält, da uns alle diese Einsichten gänzlich versagt sind, und uns nur Aussichten in die Zukunft, und diese nur mit schwachen Blicken erlaubt sind; so ist diese Unwissenheit in Ansehung der wichtigsten Fragen, der Moralität außerordentlich ersprießlich. Denn bey diesem Zustande muß die sittliche Gesinnung schon da seyn, wenn diese Aussichten gefaßt werden, und das Interesse für dieselben gründet sich gänzlich auf die moralische Denkungsart, dagegen im vorigen Falle die Einsichten voran gingen, und keine sittliche Denkungsart, sondern nur nicht strafbare Handlungen bewirken konnten. Diese Einsichten wären also ein fast unwiderstehbares Hinderniß der Moralität, bey deren Ermangelung folglich dem moralischen Gesetze ein leichterer Einfluß auf den Willen verstattet ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theile werden ließ.

---

# Methoden-Lehre
## der
# reinen practischen Vernunft.

Unter der Methoden-Lehre der reinen practischen Vernunft wird nicht die Ueberlegung verstanden, wie man zu verfahren habe, um reine practische Grundsätze in einem wissenschaftlichen Ganzen darzustellen. Vielmehr wird darunter die Untersuchung verstanden, auf welche Art man wohl den Gesetzen der reinen practischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, d. i.: wie man die objectiv-practische Vernunft auch subjectiv-practisch machen könne.

Es ist gewiß, daß Handlungen nur in so fern moralisch genannt werden können, als sie lediglich aus Achtung für das Gesetz geschehen sind, folglich nur so fern das Gesetz, das einen objectiven Bestimmungsgrund in sich enthält, auch subjectiver Bestimmungsgrund des Willens gewesen ist. Aber ob es gleich nicht so zu seyn scheint, so ist es doch ebenfalls gewiß, daß die bloße Vorstellung des Sittengesetzes weit leichter das Gemüth zu gesetzmäßigen Handlungen bewegen könne, als alle Vorspiegelung von Vortheilen, die auch nur gesetzmäßige, aber niemahls moralische Handlungen bewirken kann. Denn da jede dieser Vorspiegelungen nichts als Gleißnerey ist, und ein jeder, der von den Eingebungen der Schule sich los gemacht hat und aufrichtig seyn will, sie für falsch erkennen muß; so ist klar, daß entweder überall keine feste Maxime, dem Sittengesetze zu gehorchen, unter den Menschen angetroffen

werde,

werde, oder daß, wenn dieselbe wirklich gefunden wird, das Sittengesetz darauf Einfluß habe, und folglich dieselbe, wenigstens zum Theile, moralisch sey. Um sich davon zu überzeugen, setze man einen Mann, der mit Behuthsamkeit seine Handlungen dem Sittengesetze gemäß einzurichten sucht, so wie die Erfahrung zwar selten, aber doch zuweilen davon Beyspiele giebt, dessen Handlungs-Princip aber, seinem Geständnisse nach, Heteronomie ist, und etwa der Wille Gottes wäre. Wenn man seinen Worten trauen soll, so übt er das Gute, weil es Gott befohlen hat, und man sollte glauben, daß auch in diesem Falle mit der Aufhebung der Ursache auch die Wirkung wegfallen müßte. Aber man lasse ihn einmahl denken, (welches problematisch denken zu können, er doch einräumen muß,) es sey kein Gott, oder eine eben so wohl beglaubigte Offenbarung als die ist, in welcher er den Willen Gottes zu finden meint, lehre in Ansehung der Pflichten das gerade Gegentheil von dem, was das Sittengesetz gebiethet: so wird eben dieser theologische Moralist gestehen, daß in diesem Falle er dem Willen des höchsten Wesens zu widerstreben gesonnen sey, und wenigstens es wünsche, dieses über sich zu vermögen; woraus sich aber ergiebt, daß ungeachtet seines heteronomischen Moral-Princips seine Gesinnung in der That ächt moralisch sey, indem sie zwar seinen Worten nach lediglich vom Willen Gottes abhinge, im Grunde doch auf das Sittengesetz selbst sich stütze.

Ein solcher Versuch kann einen jeden überzeugen, daß das moralische Gesetz ohne alle heteronomische Zuthat für sich allein auch subjectiver Bestimmungsgrund

des

des Willens seyn könne. Noch mehr kann uns davon überführen Aufmerksamkeit auf Gespräche in gemischten Gesellschaften, wenn dieselben sich zur Beurtheilung des sittlichen Werths gewisser Handlungen wenden, in welchem Falle sie gewöhnlich interessant werden. Auch derjenige, der sonst keine Proben von einem großen Unterscheidungsvermögen giebt, und dem in theoretischen Fragen alles Subtile und Grüblerische lästig ist, nimmt gern an Gesprächen, die das Räsonniren über gepriesene Handlungen zum Stoffe haben, Antheil, und zeigt sich außerordentlich scharfsichtig, Spuren von Unlauterkeit der Gesinnung aufzufinden, um den sittlichen Werth der Handlung herab zu setzen. Indem andere die Handlung in Schutz nehmen, setzen beyde streitende Parteyen voraus, daß dieselbe bloß aus Achtung für das Gesetz hätte geschehen können, und sind in dem, was ächte Sittlichkeit sey, gänzlich einverstanden. Wenn sie es auch zu deutlichen Begriffen darin nicht gebracht haben, so beweisen sie doch, daß Unterscheidungen, ob eine Handlung wirklich moralisch sey, ihnen so leicht seyen, als die Unterscheidung der rechten von der linken Hand. Erzieher der Jugend hätten längst von diesem Hange der Vernunft, den sittlichen Werth der Handlungen zu beurtheilen, Gebrauch machen sollen. Kinder selbst von früher Jugend sind schon zu diesen Uebungen fähig. Man lege ihrer eigenen Beurtheilung Beyspiele aus den Biographien alter und neuer Zeit vor, mache sie aufmerksam auf die moralische Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Handlung, ob sie nämlich auch wirklich gesetzmäßig sey, und lasse ins besondere sie selbst über die eigentliche Sittlichkeit derselben ent-

scheiden; so wird man sie öfters sehr scharfsichtig und um so mehr dabey interessirt finden, je mehr sie die Thätigkeit ihrer eigenen Urtheilskraft fühlen. Außer der Cultur derselben wird diese Uebung den Nutzen haben, daß sie das Interesse für Moralität in den Kindern unterhalten, und den Einfluß des moralischen Gesetzes auf ihr Gemüth erleichtern wird. Was aber dabey zu rathen ist, ist das: daß man die Jugend mit Beyspielen von so genannten edeln Handlungen verschone. Durch Vorhaltung derselben wird man keine moralische Denkungsart in ihnen gründen, und indem man nur ihre Einbildungskraft damit erhitzt, sie zur Schätzung des moralischen Werths der Handlung untauglich machen.

Die Methode muß daher folgenden Gang nehmen. Zuerst muß man die Beurtheilung auf die Gesetzmäßigkeit der Handlungen aufmerksam machen, und sie zu schärfen suchen, indem man nur überhaupt fragt, ob die Handlung dem moralischen Gesetze gemäß sey, und ob das Gesetz im gegebenen Falle streng verbindend sey, das heißt: das Recht der Menschen angehe, folglich die Handlung gefordert werden könne, oder ob sie nur erwartet werden könne, und nur das Bedürfniß der Menschen betreffe. Die zweyte Frage, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, ist die, ob die Handlung außer ihrer sittlichen Richtigkeit auch sittlichen Werth habe, das heißt: ob sie auch um des Gesetzes willen geschehen sey. Diese Beschäfftigung, da sie die Urtheilskraft des Lehrlings selbst in Thätigkeit setzt, muß ihm nothwendig ein Interesse abnöthigen, und er wird das lieb

gewin-

gewinnen, woran er selbst seine Urtheilskraft gestärkt fühlt. Aber freylich ist dies noch nicht genug, um ihm selbst moralische Gesinnungen einzuflößen. Er wird so lange nur noch die Tugend bewundern. Um das Ziel der moralischen Bildung zu erreichen, muß man ihm die Thunlichkeit, bloß aus Achtung für das Gesetz zu handeln, zeigen, und hierzu müssen Beyspiele dienen. Diese zeigen, daß es doch möglich sey, sich, unabhängig von allen Neigungen, zu Handlungen zu bestimmen, und machen den Wunsch, ja das Bestreben rege, so schwer es auch fällt, es dahin zu bringen.

---









